DER BERNER PHILOSOPH CARL HEBLER

INAUGURAL-DISSERTATION

der Philosophischen Fakultät I
der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

LINA BÄRTSCHI

Sumiswald

VERLAG PAUL HAUPT BERN 1944

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546501_0035

E. Gabler.

DER BERNER PHILOSOPH CARL HEBLER

INAUGURAL-DISSERTATION

der Philosophischen Fakultät I
der Universität Bern
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

LINA BÄRTSCHI
Sumiswald

VERLAG PAUL HAUPT BERN 1944

Von der Philosophischen Fakultät I auf Antrag von Fräulein Prof. Dr. A. Tumarkin angenommen

Bern, den 11. Dezember 1942

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1944 by Paul Haupt Berne
Printed in Switzerland

Inhalt

Seite

Einleitung 5

I. «Elemente einer philosophischen Freiheitslehre» . . 7

A. Willensfreiheit 7

B. Äußere Freiheit 25

II. Hebler und der deutsche Idealismus 36

III. Hebler und Lessing 56

IV. Heblers Verhältnis zur Dichtung und zum Recht . . 79

A. Dichtung 79

B. Recht 81

Zusammenfassung 83

Abkürzungen

F. L.	=	Freiheitslehre.
K. v. V.	=	Kaufmann von Venedig.
L. St.	=	Lessing-Studien.
Phil. A.	=	Philosophische Aufsätze .
Phil. L. E.	=	Philosophie gegenüber dem Leben und den Einzelwissenschaften.
Z. 100. G. F.	=	Zum 100. Geburtstag Fichtes.

Einleitung

Der Berner Philosoph Carl Hebler hat uns kein philosophisches System hinterlassen. Dennoch ist er einer der bedeutendsten schweizerischen Denker des 19. Jahrhunderts.

Aus den wenigen Aufzeichnungen, die wir über ihn haben[1], lernen wir ihn als eine feinfühlende, stille Gelehrtennatur kennen, deren ganze äußere Biographie «in ein paar Notizen» enthalten wäre (Euphorion, Band VI, Heft 2, 1899).

Er wurde im Jahre 1821 in Bern geboren und kam dann schon früh in die württembergische Erziehungsanstalt Kornthal. Auch seine Gymnasial- und Studienjahre verbrachte er in Deutschland (Stuttgart, Tübingen, Berlin). Nach Vollendung seiner Studien kehrte er nach Bern zurück, wo er bald als Privatdozent, dann als außerordentlicher und von 1872 bis 1891 als ordentlicher Professor der Philosophie wirkte und bis zu seinem Tode im September 1898 in stiller Zurückgezogenheit lebte.

Heblers ganzer Bildungsgang vollzog sich also in unmittelbarem Kontakt mit dem deutschen Geistesleben, welches in jener Zeit in der Auseinandersetzung mit den großen Systemen des deutschen Idealismus wohl den stärksten Ausdruck fand. Trotz dieses Bildungsganges ist Hebler in seinem Denken aber ein echter Schweizer geblieben[2]. Ja, vielleicht ist es gerade dieser unmittelbare Kontakt mit dem fremden Geistesleben, der ihm seine typisch schweizerische Eigenart nur um so mehr zum Bewußtsein brachte und ihn nötigte, zum deutschen Idealismus kritisch Stellung zu nehmen.

---

1 «Prof. Dr. Carl Hebler», ein Nekrolog im «Bund», 7. September 1898 von J. V. Widmann.
«Prof. Dr. Carl Hebler» (Korrespondenz aus Bern), «Neue Zürcher Zeitung», 6. September 1898.
«Carl Hebler», von Rudolf Willy: Euphorion, Band VI, Heft 2, 1899.

2 In einem Brief an den Grafen Yorck vom 20. September 1878 nennt ihn Wilhelm Diltey, der Hebler als Philosophen sehr schätzte: «Eines der prachtvollsten Schweizer Originale.»

Schon daß es Hebler keineswegs wichtig schien, seine Philosophie in Form eines S y s t e m s darzustellen, ist typisch schweizerisch. Philosophie als S y s t e m war und ist den Schweizern im allgemeinen etwas Fremdes. Diese Gleichgültigkeit gegenüber systematischer Vollständigkeit und Geschlossenheit hat ihren tiefen Grund in der allgemein praktischen Einstellung des Schweizers, die auch in Heblers Denken deutlich zum Ausdruck kommt. Diese praktische Einstellung verlangt vor allem, daß sich die Philosophie im Leben als tätig erweise, daß sie gestaltend und veredelnd auf dieses einwirke, und dazu ist nicht in erster Linie Systematik nötig.

Wie Hebler im besondern über Systematik dachte, möchten wir mit einem Zitat aus seinen «Lessingstudien» erläutern: «Obgleich Fragmentist, hat Lessing mehr Anspruch auf den Namen eines ganzen Philosophen, als mancher Systematiker, an welchem vielleicht das Systematische das einzige Philosophische ist. Ist der Besitz eines Systems gewöhnlich etwas anderes, als ein Beweis, wie geschwind man mit dem Philosophieren fertig geworden, wie wenig der philosophische Trieb in Einem lebendig geblieben ist?» (L. St., S. 116).

Viel wichtiger als ein System aufzustellen, scheint es Hebler, sich mit solchen Aufgaben zu beschäftigen, «mit denen unablässig zu ringen höhern Geistesgewinn bringt, als so manche lärmendere zu stellen und dann vielleicht, gelöst oder ungelöst, abzutun» (F. L., S. V).

Eine Frage, mit der unser Philosoph selbst gerungen hat, und von der er sagt, daß sie sich fähig erwiesen habe, «den menschlichen Geist am mächtigsten wie zugleich nachhaltigsten zu erregen», ist die Frage der Freiheit. Mit dieser Frage beschäftigt sich Hebler sowohl in theoretischer, als in praktischer Hinsicht. Ja gerade das «Praktische» ist für ihn daran das Wichtigste, und dementsprechend ist auch seine Lösung dieses Problems. Er befaßt sich damit in umfassendster Weise in seiner Hauptschrift «Elemente einer philosophischen Freiheitslehre», die wir unsern Betrachtungen als Ausgangspunkt zugrunde legen möchten.

I. «Elemente einer philosophischen Freiheitslehre»

A. Willensfreiheit

Heblers Schrift «Elemente einer philosophischen Freiheitslehre» zerfällt in zwei Hauptteile, der erste das Problem der Willensfreiheit, der zweite die äußere Freiheit betreffend. Doch stehen für Hebler Willensfreiheit und äußere Freiheit in einem engen Zusammenhang, und es darf für ihn zwischen diesen beiden keineswegs zu einem Widerspruch kommen, wie das so oft geschieht, wenn man z. B. vom theoretischen Standpunkt aus die Freiheit des Willens bestreitet und dann trotzdem im praktischen Leben «für irgend einen politischen Willen Beachtung fordert». In diesem Sinne setzt sich Hebler in den Beilagen zur «Freiheitslehre» mit dem Abt Galiani auseinander, der behauptet, der Mensch habe die Überzeugung, frei zu sein, obschon theoretisch das Gegenteil bewiesen sei. Hebler betrachtet es aber als unmöglich, «eine Annahme für völlig ungereimt zu halten und ihr doch mit inniger Überzeugung anzuhangen», auch wenn Galiani das eine nur als Theoretiker, das andere nur als Praktiker tue; denn theoretisch Nichtiges könne dem es dafür Erkennenden auch für das handelnde Leben keinen Halt geben. Für Hebler ist darum Galianis Freiheit eine Fiktion, die allein «in der alten Sammlung logischer Mißgeburten» einen Platz verdienen möge.

In der «Einleitung» der «Freiheitslehre» betrachtet Hebler die verschiedenen Bedeutungen von frei und Freiheit, die der allgemeine Sprachgebrauch aufweist. Allen diesen mannigfachen Bedeutungen komme ein gemeinsamer Sinn zu, nämlich der der Ungehindertheit, was gleichviel bedeute wie Zwanglosigkeit, Ungezwungenheit. Dies brauche aber nicht Abwesenheit von Notwendigkeit zu sein. Das wäre nur dann der Fall, wenn Notwendigkeit mit Zwang gleichgesetzt würde. Diejenige Notwendigkeit aber, die in der Natur des Dinges selbst liege, habe mit Zwang

nichts zu tun und sei mit Freiheit nicht unvereinbar. Auch dürfe man Freiheit nicht aller Abhängigkeit entgegensetzen, denn es hange «die erste beste Tätigkeit eines Dinges oder seine ganze Existenz von Bedingungen und Ursachen ab, und diese als solche machen es nicht zu einem unfreien; sonst wäre, um es in Freiheit zu setzen, erforderlich, daß man ihm die Möglichkeit seiner Tätigkeit oder Existenz abschnitte» (F. L., S. 7). Freiheit in der allgemeinen Bedeutung von Ungehindertheit ist nach Hebler überhaupt nur etwas Relatives. Sie kommt einem Wesen oder Ding nicht an und für sich zu, sondern nur in bezug auf etwas, wodurch es gehindert werden könnte.

In unserer Frage handle es sich aber nicht um Freiheit in dieser allgemeinen Bedeutung von Ungehindertheit, oder was auf wollende Wesen bezogen gleichviel heiße wie, «sich im Tun und Lassen verhalten zu können, wie es beliebt», sondern um Willensfreiheit, die dieses Belieben oder Wollen selbst betreffe. Hebler betrachtet nun das Wollen als geistigen Akt, der etwas bewirkt, und der wie jede Wirkung den Begriff der Veränderung in sich schließt. Es fragt sich nun, ob das Wollen mit einer Abhängigkeit von Ursachen, wie wir dieselbe sonst bei jeder Veränderung annehmen, zusammen bestehen kann, ob es nach dem Gesetz der Kausalität erfolgt, mit welchem wir im Leben und in den Wissenschaften allgemein rechnen und welches besagt, daß jeder bestimmten Wirkung eine bestimmte Ursache notwendig vorangehe. Die Lehre, daß das Wollen keine Ausnahme vom Kausalgesetz bilde, heißt Determinismus, die entgegengesetzte, welche behauptet, daß wir unter genau denselben äußern und innern Umständen das eine Mal so, das andere Mal anders wollen könnten, daß das Wollen also eine Ausnahme vom Kausalgesetz sei, Indeterminismus.

Um diese Freiheit vom Kausalgesetz handelt es sich in der Frage der Willensfreiheit.

In einem Kapitel: «Wider den Indeterminismus» setzt sich Hebler mit den Vertretern dieser Richtung auseinander, und unter diesen zuerst mit jenen, welche das Wollen zwar nicht als ursachlos betrachten, aber behaupten, daß der Wille selbst die Ursache, oder doch die rechte, die letztlich entscheidende Ursache sei. Wie Hebler nachweist, würde das aber nur sagen, daß das Wollen selbst ein Gewolltes sei, und man würde schließlich zu

einer unendlichen Reihe von Wollungen kommen, also wiederum eine unendliche Kausalreihe haben. Zudem wäre der Wille, als etwas vom Wollen Verschiedenes gefaßt, eine bloße Abstraktion, die als solche unmöglich ein Wollen bewirken könnte. Auch der Wille als bloßes Vermögen gefaßt würde das Problem nicht lösen; denn es würde damit die Frage entstehen, warum es nicht beim bloßen Vermögen geblieben sei. Die Behauptung, der Wille selbst sei Ursache des Wollens, löst also die Frage in bezug auf das Kausalgesetz keineswegs.

Hebler versucht nun, das Wesen des Wollens bestimmter zu fassen als dies durch den allgemeinen Begriff der Veränderung möglich ist und definiert es so, wie es der innern Erfahrung jedes einzelnen, sei er nun Determinist oder Indeterminist, als Tatsache feststeht. Wir reden danach von Wollen erst da, «wo wir im Bewußtsein eines uns dafür geltenden Wertes eine Tätigkeit ausüben, die unserm geistigen Innern angehört, und von der wir glauben, daß sie zur Verwirklichung oder Sicherung dieses Wertes diene, oder doch der, soviel von unserm geistigen Tun abhängt, entscheidende Schritt zu diesem Ziele sei» (F. L., S. 20).

Um das Wollen noch deutlicher zu fassen, grenzt es Hebler gegen einen verwandten Seelenvorgang, den Trieb, ab. An Hand einer psychologisch genetischen Betrachtung von willkürlichen Körperbewegungen zeigt er uns, wie schon diese eine Vorbereitung auf das Wollen sind. Auf Grund eines ungesucht erreichten Wohlbefindens, das durch ein zufälliges Zusammenfallen einer Bewegung mit einem Lusterlebnis entstanden ist, entstehe nämlich mit Hilfe der Erinnerung daran ein Streben, diese Bewegung wieder hervorzurufen. Dies sei jedoch noch kein Wollen, sondern erst Trieb, habe aber mit jenem schon das gemeinsam, daß das Subjekt von seinem geistigen Innern aus auf einen, ihm werten Erfolg gerichtet sei und diesen unter günstigen Bedingungen herbeizuführen vermöge. Auch lasse sich dabei bereits von einer Tätigkeit reden, die aber noch völlig mit der innern Bestimmtheit zusammenfließe. Namentlich fehle diesem Vorgang noch ein auf Überlegung beruhendes Wählen zwischen verschiedenen möglichen Werten, welches für das Wollen unerläßlich sei. Das Subjekt gebe hier dem Anreiz zum Handeln noch unverzüglich nach. Damit es aber zu einem Wollen komme, müsse das Subjekt «als ein über seine jeweilige besondere Bestimmtheit noch hinausragen-

des einheitliches Ganzes» tätig sein, und sich dessen auch bewußt werden. Es müsse imstande sein, gegenüber dem «vorlautesten» augenblicklichen Interesse auch «andern ihm sonst eigenen Interessen wenigstens Audienz zu geben» und eventuell auch das erstere mit Rücksicht auf die letztern abzuweisen. Kurz, es gehöre schon zu dem einfachsten Wollen «ein gewisses Darüberstehen über dem jeweilen nächsten Interesse, eine gewisse — Freiheit des Subjekts von demselben» (F. L., S. 28). Es ist also eine gewisse Freiheit dem Wollen schon seinem Begriffe nach eigen, nur besagt diese Freiheit nichts in bezug auf das Verhältnis des Wollens zum Kausalgesetz. Es frägt sich vielmehr gerade, ob diese Bevorzugung eines bestimmten Interesses nicht ihrerseits mit strenger Kausalnotwendigkeit erfolge.

Auch die Betrachtung der verschiedenen Fassungen von Motiv löst, wie Hebler nachweist, unsere Streitfrage nicht. Es zeigt sich zwar, daß die Motive eigentümliche Willensursachen sind, nämlich eine innere Bestimmtheit, «welche durch sich selbst vermag, einem zu wollen fähigen Subjekt in einer gegebenen äußern und innern Lage diesen oder jenen möglichen Willensinhalt wert oder werter zu machen» (F. L., S. 31). Dies nötige uns aber keineswegs, das Kausalgesetz zugunsten dieses besondern Vorgangs einzuschränken. Wir werden also, solange sich nichts Gegensätzliches erweisen lasse, daran festhalten, daß bei genau gleichen innern und äußern Bedingungen die gleichen Motive das gleiche Wollen nach sich ziehen werden.

Hebler untersucht nun noch, ob sich das Wollen in Gestalt des Wählens und der, dem Wählen vorangegangenen Überlegung, von Determination unabhängig erweise. Diese Untersuchung sei um so nötiger, als Wahlfreiheit oder Willkür oft mit Willensfreiheit identisch gesetzt werde. Es sei aber dieses Wählen ein Wählen zwischen verschiedenen Werten, und es werde eben derjenige Wert das Wollen determinieren, der uns am besten zusage. Wollte man, wie manche Indeterministen es tun, schon das Wollen selbst für diese Wertschätzung verantwortlich machen, so müßte entweder das Wollen der unmittelbare Wahlakt selbst sein, und es entstände dann eine Wertansicht durch bloßes Wollen, oder das Wollen selbst müßte die Kraft haben, die eigene Wertansicht zu ändern, und das ergäbe ein bloßes Wollen im Gegensatz zur Wertansicht. Dies wären aber beides gleich ungereimte Dinge.

In bezug auf diese Frage setzt sich Hebler auch in den Beilagen zur «Freiheitslehre» im Kapitel «Verhältnis zwischen Wert und Wille» mit Bergmann auseinander, der die Ansicht vertritt, daß der Wille seinen Inhalt zum Werte mache, und bei dem schon der bloße Trieb Wille ist, was Hebler natürlich nicht anerkennen kann.

Man dürfe auch nicht «wählen» und «die Wahl haben» miteinander verwechseln, wie es manche Indeterministen täten. Wenn es wirklich zur Wahl gekommen sei, und nur auf diesen entscheidenden Moment komme es ja an, so sei es «mit dem Die-Wahl-Haben vorbei, und die vorhergegangene Unschlüssigkeit kann nicht für gegenwärtiges Indeterminiertsein zeugen; um so weniger, als auch schon der Unschlüssige determiniert genug war, nämlich zum Noch-nicht-Wählen» (F. L., S. 35).

Also auch die Tatsache des Wählens nötige uns nicht zum Indeterminismus.

Auch die Berufung der Indeterministen auf das Selbstbewußtsein kann, wie Hebler nachweist, in der Frage Determinismus—Indeterminismus keine Entscheidung bringen. Dieses sage uns höchstens, daß wir uns bewußt seien, unter bestimmten Bedingungen zu wählen und zu wollen. Schon die Tatsache, daß dieser Streit überhaupt existiere, zeige, daß das Selbstbewußtsein nicht die Kraft habe, uns über Wollen und Kausalverhältnis zu belehren.

Hebler erwähnt weiter, daß auch die Erfahrung dem Indeterminismus ungünstig sei. Sie zeige, daß man ganz allgemein die Kausalgesetzlichkeit alles Geschehens voraussetze, ganz besonders auch in betreff der Wirksamkeit von Motiven. Und dieser Glaube an die Kausalität finde auf allen Gebieten des praktischen Lebens alltägliche Bestätigung, ja die ganze Staatskunst, alle Erziehung, aller menschliche Verkehr ruhe auf dieser Grundlage.

Dennoch gibt Hebler zu, daß sich der Indeterminismus auf rein empirischem Wege weder streng widerlegen noch beweisen lasse. Der Indeterminist könnte trotz der gewöhnlichen Wirksamkeit der Motive die Ausrede gebrauchen, es könnte auch möglich sein, daß ein indeterminierter Wille mit eigentümlicher Beharrlichkeit ein bestimmtes Motiv bevorzuge.

Die einzige Waffe gegen den Indeterminismus sei eben der Glaube an die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes. Die Tat-

sache, daß die Ursachenforschung manchmal erfolglos bleibe, berechtige noch nicht, das Kausalgesetz deswegen zu verwerfen, was auch keinem Naturwissenschafter einfallen würde. Man müsse in einem solchen Fall die Erscheinung einstweilen unerklärt lassen.

Eine einzige Tatsache bestehe nun aber doch, die den Streit Determinismus—Indeterminismus zugunsten des letztern zu entscheiden scheine, nämlich die Tatsache, «daß wir alle, Gegner wie Anhänger dieser Lehre, Getanes uns selbst und andern Menschen zurechnen» (F. L., S. 39/40) und uns in rechtlicher und sittlicher Bedeutung des Wortes verantwortlich betrachten für unsere Taten. Wäre dies nur im Sinne einer indeterministischen Freiheit möglich, so müßten wir, meint Hebler, unbedingt dieser Lehre zustimmen, denn auf diese Verantwortlichkeit können wir nicht verzichten, weil wir damit auf jedes rechtliche und sittliche Urteil überhaupt und auf unser spezifisch menschliches Wesen verzichten müßten. Hebler zeigt aber sogleich, wie wir darüber noch berichten werden, daß gerade der Indeterminismus mit diesem «Zurechnen» nicht zu vereinen ist, da er unser Wollen und Handeln weder durch uns selbst, noch durch irgend etwas anderes determiniert sein lasse und somit das Band, welches die Tat an den Täter hefte, durchschneide, während der Determinismus das Wollen und Handeln um so tiefer im ganzen Wesen der betreffenden Person verwurzelt sein lasse. Es sei also gerade der Determinismus, der uns berechtige, den Menschen für sein Handeln verantwortlich zu machen. Damit ist aber die letzte Verteidigung zugunsten des Indeterminismus gefallen, und Hebler hat sich durch seine Auseinandersetzung mit dieser Lehre zugleich zum Determinismus bekannt. Bevor er uns aber seinen eigenen Standpunkt klar macht, setzt er sich in einem Kapitel: «Wider einseitigen Determinismus» mit einigen Lehren auseinander, welche sich ebenfalls Determinismus nennen, die er aber gegen seinen eigenen Standpunkt abgrenzen möchte. Er erwähnt in erster Linie den Fatalismus, der jedoch eher mit dem Indeterminismus auf gleicher Linie stehe, da auch er des zureichenden Grundes für das Wollen ermangle. Er sei eine Zufallslehre, bei welcher der Zufall außer uns wirke, im Gegensatz zum Indeterminismus, wo er in uns sein Spiel treibe.

Die theologischen und metaphysischen Formen von Determinismus und Indeterminismus, die Hebler ebenso ab-

lehnt, fußen nach ihm alle auf einem «überspannten Schulbegriff des Absoluten ..., welcher keine andere Wahl ließ, als die menschliche Selbständigkeit entweder sogar in der berechtigtsten Fassung preiszugeben oder in der unbegreiflichsten zu behaupten» (F. L., S. 43). Wir werden im folgenden Kapitel näher darauf eingehen.

Der materialistische Determinismus (mit dem wir uns im Abschnitt über «Das Wollen als Bewegungsursache» noch weiter beschäftigen werden) ist nach Hebler eine unberechtigte Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Standpunktes, der alle Veränderungen, somit auch die geistigen und also auch unser Wollen, auf bloße Bewegung zurückführt. Damit würde aber unser Wollen zu einer bloßen Begleiterscheinung materieller Vorgänge degradiert, was doch im Widerspruch stehe zu unserer innersten unmittelbarsten Erfahrung.

Der statistische Determinismus endlich könne in bezug auf die Frage Determinismus—Indeterminismus überhaupt nichts beweisen, da eine gewisse Beständigkeit bestimmter Ereignisse bei der fortwährenden Veränderung der Zustände ebensogut für Indeterminismus wie Determinismus sprechen könnte.

Nachdem Hebler hiemit diese verschiedenen Formen von Determinismus abgelehnt hat, gibt er uns im folgenden Kapitel: «Deterministische Willensfreiheit» seinen eigenen Standpunkt. Wie er in der Auseinandersetzung mit dem Indeterminismus gezeigt hat, ist unser Wollen zwar durch das Triebleben vorbereitet und schon dadurch teils an innere, teils an äußere Bedingungen gebunden. Daß Abhängigkeit von Bedingungen und Ursachen als solchen aber Freiheit noch nicht ausschließt, hat Hebler schon in der Einleitung zur «Freiheitslehre» gezeigt. Zudem führen diese augenblicklichen äußern und innern Bedingungen noch nicht zu einem wirklichen Wollen. Für ein Wollen im Sinne Heblers ist es vielmehr nötig, daß das Subjekt über seinen augenblicklichen Interessen steht und auch seine übrigen Interessen, die zu seinem ganzen sonstigen geistigen Wesen gehören, mitsprechen läßt und so als ein einheitliches Ganzes tätig ist. Es wird dadurch von seiner augenblicklichen Bedingtheit frei, daß es sich einer neuen und andersartigen Notwendigkeit unterwirft, nämlich den Forderungen seines Wertbewußtseins. Diese Folgsamkeit gegenüber dem Wertbewußtsein

aber und die damit verbundene Freiheit gegenüber den augenblicklichen «Anreizungen» ist sittliche Freiheit. Und diese allein ist für unsern Philosophen wirkliche Freiheit, Freiheit vereint mit rechter Gebundenheit. Auf Grund von eigener Werterkenntnis bestimmt danach der Mensch sein Wollen selbst und fühlt sich darum auch verantwortlich dafür. Und da dieses Werten nicht vom augenblicklichen Zustand des Subjekts abhängt, sondern von seinem gesamten innern Wesen, von den dauernden Grundzügen seines Charakters, die ihrerseits wieder Produkt des frühern Wertens und Wollens sind, ist man um so mehr berechtigt, das Wollen und Handeln diesem Subjekte auch zuzurechnen. Durch sein bisheriges Werten und Wollen hat sich der Mensch die Voraussetzungen seines gegenwärtigen Wollens selber geschaffen. Er hat diesem eine bestimmte Richtung gegeben, die nun charakteristisch ist für ihn. Er ist danach nicht nur «der Schmied seines Glücks, sondern auch der Schmied seines Charakters» (F. L., S. 64). Von dieser innern Determination kann er nun freilich nie wieder ganz frei werden, obschon sich seine Werterkenntnis im Zusammenhang mit seiner ganzen geistigen Entwicklung verändern kann. Aber ein Rückzug auf reine Indetermination ist nicht mehr möglich, da die neue Determination auf Grund der gesamten bisherigen erfolgt.

Diese Auffassung des Wollens verbindet Freiheit mit Notwendigkeit im Sinne der Kausalgesetzlichkeit, wie sie sich hier durch Selbstverwirklichung des Subjekts ergibt. Hebler weist noch einmal darauf hin, «daß wir zur Willensfreiheit nichts außer dem Wollen selbst brauchen», daß da, wo wirkliches, tatsächliches Wollen ist, ohne weiteres auch Freiheit ist, daß das Wollen «nichts uns Angetanes, sondern, trotz seiner unzweifelhaften strengen Verursachung, doch das wahrhaft eigene innere Tun des wollenden, und eben damit auch nicht in das nächstliegende Interesse des jeweiligen Augenblickes verlorenen, Subjekts ist» (F. L., S. 65).

Abschließend führt Hebler hier noch aus, daß der Indeterminismus wohl gerade deswegen so viele Anhänger habe, weil die meisten Leute diesem Worte gar nicht die richtige Bedeutung beimessen. Diese wollten sich nur ihr «Wollen» nicht nehmen lassen, glaubten aber allgemein an eine Abhängigkeit dieses Wollens von Motiven, also im Grunde an eine deterministische Willensfreiheit.

In einem Kapitel: «Vom Wollen als Bewegungs-

ursache» setzt sich Hebler mit einigen Vertretern des mathematisch-naturwissenschaftlichen Mechanismus' auseinander.

Ausgehend vom Wollen als demjenigen geistigen Tun, welches eine Veränderung in der Körperwelt zur Folge hat, also Bewegungsursache ist, stellt er die Frage, wie sich diese Tatsache zu der Lehre von einem, die ganze Körperwelt beherrschenden Mechanismus verhalte und weist darauf hin, daß Descartes diese Lehre in die neuere Philosophie eingeführt habe, und daß sich daraus das Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ergeben habe, mit dem sich dann auch Spinoza sowie die Okkasionalisten und Leibniz beschäftigt hätten.

Unter den zeitgenössischen Vertretern des Mechanismus' sind es besonders Boussinesq und Delbœuf, mit denen sich Hebler auseinandersetzt. Während Boussinesq beweisen will, daß der mechanistische Determinismus der Körperwelt mit einer indeterministischen Willensfreiheit vereinbar sei, vertritt Delbœuf die Ansicht, daß diese sogar durch jenen erwiesen sei. Hebler weist aber im Einklang mit andern Naturwissenschaftern nach, daß jene Theorien in bezug auf indeterministische Willensfreiheit im Grunde nichts beweisen und diese Willensfreiheit weder mittelst noch trotz der Mechanik zu retten sei. Hierauf setzt er sich mit du Bois-Reymond auseinander, nach dessen Auffassung der Mechanismus überhaupt keinen Platz läßt für Willensfreiheit, auch nicht in Heblers deterministischem Sinne. Entweder müsse man nach du Bois-Reymond die Willensfreiheit leugnen, oder die Schwierigkeit bleibe für ihn eine «unüberwindliche, transzendente» und lasse ihm keinen andern Ausweg als sein «Dubitemus». Wenn aber du Bois-Reymond selber einen unlöslichen Widerspruch des Mechanismus' mit der Ethik finde, so hätte ihn das, meint Hebler, eher zu einem Bedenken gegenüber der Anwendung des Mechanismus' auf geistigem Gebiet führen sollen, als zu einem Zweifel in bezug auf die Willensfreiheit. Wie Hebler ausführlich darstellt, ist unser Wollen eben eine der sichersten und unmittelbarsten geistigen Tätigkeiten, die wir nicht zu Erzeugnissen oder Begleiterscheinungen von materiellen Vorgängen, also nur «zu einer bloßen Erscheinung einer Erscheinung», degradieren lassen können, wie der Mechanismus es tue. Die Willensakte seien für uns etwas viel Ursprünglicheres und Gewisseres als alle äußere Wahrnehmung. Solle darum von einer Wechselbeziehung zwischen der

körperlichen und der geistigen Seite des Geschehens gesprochen werden, so sei es weit angemessener, jene auf diese zurückzuführen. Das Geistige sei ein «Supermateriales», das nie nur aus materiellen Bedingungen begreifbar sei. Hebler findet sich darum keineswegs für eine «Zurücknahme oder auch nur Ermäßigung des Determinismus», in dem von ihm angegebenen Sinne, gezwungen.

«Es bleibt dabei, daß wir uns in keinem Wesen ein Wollen zu denken vermögen, wozu nicht teils in jenem selbst, teils in andern mit ihm verbundenen Wesen, gleich- oder ungleichartigen, vollkommen ausreichende Gründe gelegen wären. Eine relative Selbständigkeit der wollenden Wesen aber —- und von einer andern als einer bloß relativen kann ohnehin keine Rede sein — ist durch unsern Determinismus nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr gesetzt; wir haben diese Wesen trotz ihrer Wechselbeziehungen zueinander als selbständige Tätigkeitsquellen, Produktions- und nicht bloße Transit-Stätten des Weltverkehrs, anzuerkennen» (F. L., S. 92).

«Es ist ja aber nicht die Mechanik, was hier Schwierigkeiten macht, sondern nur der ihr ohne ihre Schuld beigemessene Anspruch, die absolute Wissenschaft zu sein; sie ihrerseits begehrt in Sachen der Freiheit weiter nichts, als daß man sie auf ihrem eigenen Gebiete frei und ungeschoren lasse. Sie würde dies allerdings nicht sein und wenigstens ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit für das äußere Geschehen nicht behaupten können, wenn dieses beliebigen Eingriffen eines indeterminierten Willens ausgesetzt wäre; wiewohl, wenn dessen Annahme sonst feststände, die Folgen kaum schwerer für die äußere Welt als für die innere, geistige, zu ertragen sein würden» (F. L., S. 93).

Dies und die Tatsache, daß auch die wissenschaftlichen Vertreter des Mechanismus' auf die Willensfreiheit als solche nicht verzichten wollen, ist für Hebler wohl das Wichtige an dieser ganzen Auseinandersetzung.

Überblicken wir nochmals den Weg, den wir mit Hebler gegangen sind. Vielleicht lassen sich daraus Gesichtspunkte für das ganze Denken unseres Philosophen gewinnen. Sagt Hebler doch selbst in der Einleitung zur Freiheitslehre, er habe sich hier nicht bemüht, Schlüsse in betreff der Willensfreiheit aus irgendeinem System zu ziehen, als vielmehr darzutun, was für Forderungen an ein solches aus dem Gesichtspunkte dieser besondern Frage zu

stellen wären. Wie uns Rudolf Willy in seinem Nekrolog über Hebler mitteilt, soll sich dieser ein Anhänger Herbarts genannt haben. Dies werden wir aber keineswegs streng wörtlich nehmen müssen. Es ließen sich wohl einzelne gemeinsame Züge der beiden Denker nachweisen. Doch von dem spezifisch Herbartschen mathematischen Mechanismus läßt sich in Heblers Schriften nichts finden. Aber Herbart nannte seine Philosophie «kritischen Realismus», da er sie auf den exakten Wissenschaften, wie sie sich im Einklang mit der Erfahrung ergeben, aufbauen wollte. Diesen «realistischen» Zug aber, der allen philosophischen Konstruktionen und Spekulationen feind ist, finden wir auch bei Hebler, was das Theoretische seiner Philosophie betrifft. Und dieser gemeinsame «Realismus» wird es wohl gewesen sein, der ihn veranlaßt hatte, sich einen Anhänger Herbarts zu nennen, ohne ein Anhänger von dessen ganzem System zu sein. Schon Heblers eigene Äußerungen über Systematik als solche scheinen diese Annahme glaubhaft zu machen. Und wenn er von Lessing sagte: «Er konnte ein wirklicher -ianer oder -ist nicht sein», so dürfen wir dies sicher auch auf Hebler selbst anwenden.

Dieser oben erwähnte «realistische» Zug zeigt sich deutlich in Heblers Behandlung des Freiheitsproblems. Er betrachtet das Wollen so, wie es sich uns mit unmittelbarer Gewißheit als Tatsache unseres Bewußtseins, die nicht «wegzuphilosophieren» ist, zeigt. Dieses tatsächliche, durch unsere eigene Werterkenntnis bestimmte Wollen bedeutet Freiheit, sittliche Freiheit, die das Verantwortungsbewußtsein für unser durch das Wollen bestimmte Handeln rechtfertigt, ohne in Widerspruch zu stehen zu kausaler Notwendigkeit, welche für alles Geschehen einen zureichenden Grund voraussetzt. Unsere eigene Werterkenntnis ist nämlich der zureichende Grund für unser Wollen und Handeln.

Für Hebler in seinem theoretischen Realismus mußte es besonders wichtig sein, daß Willensfreiheit, auf die wir aus praktischen Gründen nicht verzichten können, zu kausaler Notwendigkeit nicht in Widerspruch steht; denn nur so ist sie in der erfahrbaren Wirklichkeit, in bezug auf welche uns das Kausalgesetz feststeht, möglich. Darum kann es für ihn nur eine deterministische Freiheit geben, eine Lösung des Problems, die sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht befriedigen kann. Wir begreifen nun auch, daß es Hebler ein Bedürfnis sein mußte, in

der «Freiheitslehre» allen möglichen Einwänden Rechnung tragend, bis ins Kleinste nachzuweisen, daß weder das Bestehen einer indeterministischen Freiheit, noch die Unmöglichkeit von Willensfreiheit überhaupt, nachgewiesen werden kann.

Die Tatsache des Wollens durch etwas jenseits von aller Erfahrung Liegendes zu erklären, verlangt Hebler keineswegs. Das würde höchstens zu philosophischen Konstruktionen führen, und gerade gegen diese wehrt sich der «realistische» und «praktische» Hebler. Philosophie bedeutet für ihn nicht «traurige Abstraktionen oder heitere Konstruktionen», sondern etwas, das mit dem wirklichen Leben in enger Beziehung steht, das sich im Leben als tätig erweist. Die Willensfreiheit im metaphysischen Sinne überläßt er dem «Nachbar Grübler». Wie ein Wollen und eine Willensfreiheit überhaupt möglich seien, bleibt für ihn ein «Welträtsel» im Sinne von du Bois-Reymond. Für das praktische Verhalten aber, und darauf kommt Hebler letzten Endes alles an, hat es ihm vollauf genügt, das Wollen und die Willensfreiheit in ihrer Wirklichkeit aufzuweisen resp. zu zeigen, daß sie mit unserer Wirklichkeitserkenntnis nicht in Widerspruch stehen. Diese tatsächliche sittliche Freiheit, uns selbst zu bestimmen, ist nicht etwa nur eine negative, im Sinne von Freiheit von augenblicklicher und natürlicher Bedingtheit, sondern sie ist eine positive, Freiheit zu etwas — zum sittlich Guten, zu jener höhern und wahren Bestimmung des Menschen, die sich als sittliche Norm oder Idee in unserm Wertbewußtsein äußert.

Ethisch-praktischer Idealismus, verbunden mit theoretischem Realismus, so könnten wir Heblers Standpunkt in bezug auf die Freiheitsfrage wohl kurz nennen. Dies ist ein Standpunkt, der sowohl der Idee als der Wirklichkeit volle Rechnung trägt und den wir in allen Werken Heblers wiederfinden. Eine solche philosophische Einstellung kann wirklich dem Leben dienen, kann «praktisch» werden, und dadurch allein wird Philosophie für Hebler sinnvoll. Philosophie ist ihm eben Lebensweisheit, nicht Spekulation.

Durch diesen philosophischen Standpunkt tritt Hebler in bewußten Gegensatz zum ganzen Nachkantischen Idealismus mit seinen Konstruktionen, ja zum Teil auch zur Philosophie Kants selber. Schon dieser Gegensatz mag ihn dazu veranlaßt haben, sich einen Anhänger Herbarts zu nennen, sagt er doch in seinen

Auseinandersetzungen mit Fichte: «Das System Herbarts ist der Ausweg aus dem Fichteschen Idealismus zum Realismus.»

Sehr deutlich kommt Heblers ganze weltanschauliche Grundhaltung auch in seinem Aufsatz: «**Die Lehre des Copernicus und die moderne Weltanschauung**» zum Ausdruck. Er betrachtet die in den astronomisch-kosmischen Gehalt der kopernikanischen Lehre als Voraussetzung oder Grundlage der modernen Weltanschauung — Weltanschauung in einem vorwiegend ethisch-anthropologischen Sinne verstanden: d. h. er frägt, was sich aus dieser Lehre für die Stellung und Bestimmung des Menschen in der Welt ergibt.

Hebler weist darauf hin, daß Kopernikus schon im Altertum Vorgänger gehabt habe, daß dieser antike Heliozentrismus jedoch keine prinzipielle Veränderung der allgemeinen Weltanschauung zur Folge hatte. Die herrschende Meinung sei der Geozentrismus geblieben, ein dem damaligen Stand der Forschung durchaus entsprechender Standpunkt; denn das Ziel der antiken Astronomen sei «eine möglichst richtige und gründliche Erklärung der am Himmel wahrnehmbaren Erscheinungen» gewesen, und solange sich diese geozentrisch hätten erklären lassen, sei kein Grund vorhanden gewesen, über die sinnliche Wahrnehmung hinauszugehen. Auch die Lehre von den Epizyklen und Exzentren, die man nur angenommen habe, um die verschiedenen Sinnesaussagen miteinander in Einklang zu bringen, anerkennt Hebler vollauf, da sie nicht im Widerspruch stand zum theoretischen Realismus der Antike.

Hebler zeigt ferner, wie diese geozentrische, auf Erfahrung ruhende Weltauffassung, in vielfacher Weise auch durch die religiösen Überzeugungen der Antike unterstützt wurde. Da man die Gestirne wegen ihrer Bedeutung für den Menschen als göttliche Wesen verehrte und deren augenscheinliche Bewegung als typisch göttlichen Wesenszug betrachtete, habe man eine «heilige Scheu» empfunden, «das Bewegte in Ruhe zu setzen».

Auch habe der antike Anthropozentrismus, welcher darin bestanden habe, daß man sich die Veränderungen in der Außenwelt nicht anders als in menschlicher Weise wirkend erklären konnte, fast selbstverständlich zum Geozentrismus führen müssen; denn wo der Mensch annehme, daß alles in der Welt nach menschlicher Weise geschehe und die Dinge so festhalte, «wie sie i h m erschei-

nen, und nur danach frage, was sie für ihn bedeuten» (Phil. A., S. 14), da müsse er es beinahe selbstverständlich finden, daß alle Himmelskörper um seinen Wohnsitz kreisen. Dieser Zusammenhang sei zwar nicht ein logischer, sondern bloß ein symbolischer, doch ein natürlicher.

Es besteht also in der Antike keineswegs ein Gegensatz zwischen ihrem auf Erfahrung gegründeten (und darum wissenschaftlich gerechtfertigten) geozentrischen Weltbilde und dem anthropozentrischen Volksglauben.

Anders verhält es sich, wie aus Heblers Aufsatz deutlich hervorgeht, für die moderne Weltanschauung, wie sie sich auf Grund der Lehre des Kopernikus und ihrer wissenschaftlichen Weiterentwicklung und Begründung durch Kepler, Galilei und Newton herausgebildet hat. Diese Entwicklung habe dem Menschen immer deutlicher die Bedeutung und Selbständigkeit der Naturordnung in ihrer mechanischen Gesetzmäßigkeit vor Augen geführt und ihm gezeigt, daß die Erde, so gut wie alle andern Weltkörper, dieser Gesetzmäßigkeit unterworfen sei und in keiner Hinsicht eine bevorzugte Stellung einnehme im Universum. Wie die Sonne ein Fixstern unter andern Fixsternen, so sei die Erde ein Planet unter andern Planeten geworden, ein im Weltall verschwindendes Stäubchen, dessen jetzige Gestalt das Produkt einer Entwicklung darstelle, zu der sich die uns bekannte Weltgeschichte wie ein Augenblick verhalte.

Schließlich sei es Laplace sogar gelungen, die Entstehung aller Planeten aus mechanischen Gründen zu erklären, und nach neuester Forschung sollen es ebenso mechanische Gründe sein, die den Untergang des Weltganzen herbeiführen werden.

Nachdem Hebler mit all dem die Folgen und Weiterbildungen der kopernikanischen Lehre auf dem naturwissenschaftlichen Gebiet gezeigt hat, kommt er auf den Widerstand zu sprechen, den das Christentum der Lehre des Kopernikus entgegensetzte. Er erklärt diesen aus dem engen Zusammenhang, in welchem der Geozentrismus von jeher mit der christlichen Lehre gestanden habe.

Zwar scheint Hebler der Heliozentrismus nicht absolut unvereinbar mit der «christlichen Lehre nach deren hergebrachter Auffassung.» Aber die «Zurechtlegung» der biblischen Dogmen im Sinne des Kopernikanismus hätten der Gewohnheit, Autorität und

Anschaulichkeit entbehrt und dem Alltagsglauben «Hartes zugemutet».

Nachdem man aber sogar entdeckt, daß die Erde nach dem gleichen Gesetz zur Sonne strebe, wie der Stein zur Erde falle, sei schließlich der Zeitpunkt gekommen, da man sich gefragt habe, ob der Naturlauf überhaupt in solcher Art abänderlich sei, wie es z. B. das biblische Wunder des Josua erzähle.

Wir sehen, hier geht es nicht mehr um Unterschiede, die sich auf einzelne Dogmen der christlichen Lehre beziehen, sondern um den prinzipiellen Unterschied zwischen der rein naturwissenschaftlich-mechanistischen Weltbetrachtung und der christlich-religiösen, welche eine teleologisch-anthropozentrische war.

Wenn auch Hebler selber den Zwiespalt zwischen der astronomischen Lehre und der Bibel sowohl für die Wissenschaft, als «auch für die mit geschichtlichem Sinne gewürdigte Bibel, wie ohnedies für das Endziel des Christentums und aller Religion» (Phil. A., S. 21) als völlig unerheblich erklärt, ist es ihm doch vollauf verständlich, daß dieser Zwiespalt vom damaligen Standpunkt aus nicht als unerheblich erklärt werden konnte. Er bezeichnet diesen Standpunkt als anthropozentrisch, will aber ausdrücklich diesen christlichen Anthropozentrismus nicht näher bestimmen. Wie jedoch aus seinen Ausführungen hervorgeht, meint er damit den christlichen Glauben an den göttlichen Weltplan und an die religiös-sittliche Bestimmung des Menschen. Diese nach besten Kräften zu verwirklichen, ist für den Christen die zentralste und höchste Aufgabe des Lebens, und insofern darf dieser Glaube wohl als anthropozentrisch bezeichnet werden. Der so verstandene Anthropozentrismus betrachtet den Menschen jedoch keineswegs als einen von allen Naturgesetzen unabhängigen Mittelpunkt der Wirklichkeit und trifft insofern sicher Heblers Auffassung, als auch er betont, das Christentum führe uns einerseits unsere Beschränktheit und Abhängigkeit zu Gemüte, während es uns anderseits allerdings durch die Betonung unserer sittlichen Freiheit auch wieder davon befreie.

Diese beiden Tendenzen sind aber nach Hebler auch der modernen, auf der Lehre des Kopernikus ruhenden, Weltanschauung eigen.

«Zweierlei gehört wesentlich zu unserer modernen Weltanschauung: erstens die rückhaltlose Unterwerfung unseres

Denkens unter allgemeine, gleichmäßig für sämtliche Erscheinungen und Gebiete gültige, Erkenntnisnormen, und, als Ergebnis dieses Verhaltens, die Überzeugung von einer unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, welche, unabtrennbar von der Natur der Sachen, für jedes Ereignis volle Begründung in der vorangegangenen Lage der Dinge fordert, und an gleiche Bedingungen beständig gleiche Erfolge knüpft; zweitens die nicht minder feste Zuversicht, daß die Menschheit, trotz dieser Gesetzmäßigkeit und innerhalb und vermittelst derselben, ihr geistiges Wesen zu freier und allseitiger Entwicklung zu bringen fähig und berufen ist, nur solche Schranken vorbehalten, welche in unserm Wesen selbst oder in den Bedingungen liegen möchten, worunter es überhaupt bestehen und sich entwickeln kann» (Phil. A., S. 22).

Wenn wir diese erstgenannte Gesetzmäßigkeit anerkennen, gelangen wir nach Hebler erst zu einer realen, nicht bloß geträumten, Herrschaft über die Natur. Nur wenn wir diese in ihrer durch die Erfahrung erkennbaren Gesetzmäßigkeit und Selbständigkeit gelten lassen, wird es uns möglich sein, sie uns nutzbar zu machen. Wir sollen arbeiten und nicht zaubern wollen und nicht glauben, «daß sich die Welt um den Menschen drehe».

Wir dürfen die Besonderheit unserer menschlichen Natur zwar wohl in Rechnung ziehen, «nur nicht in doppelte Rechnung, als ob nämlich wir ohnehin bevorzugten Wesen noch überdies von den allgemeinen Gesetzen des Wirkens und Wechselwirkens dispensiert und sozusagen die ungebundenen Genies der Schöpfung wären» (Phil. A., S. 24).

Es ist der theoretisch realistische Hebler, der hier aufs schärfste für eine volle Anerkennung der Wirklichkeit in ihrer Kausalgesetzlichkeit eintritt. In diesen kosmischen Kausalzusammenhang haben wir uns einzufügen und dürfen uns nicht «mit spekulativen Epicyklen und Exzentren, willkürlichen Hypothesen und Postulaten, gegen ihn wehren» (Phil. A., S. 24).

Wir brauchen uns aber auch nicht dagegen zu wehren; denn diese Abhängigkeit schließe die geistige Freiheit des Menschen, sogar seine Willensfreiheit keineswegs aus. Man dürfe diese nur nicht in einer Befreiung des Willens vom Kausalgesetz suchen, sondern müsse sie im Wollen selbst, das keine Illusion sei, erkennen.

Wenn Hebler weiter von einer Unterwerfung aller unserer

Motive unter die dem Wollen gestellten Normen spricht, die wir «in letzter Instanz nicht einer rein theoretischen Erkenntnis, sondern einem Werturteil entnehmen», so stimmt dies ganz mit seinem Begriff der sittlichen Freiheit überein, den er später in der «Freiheitslehre» entwickelt hat.

Die Welt gleiche «nach unserer modernen Anschauung einer Ellipse, deren zwei Brennpunkte, bei aller Wechselbeziehung aufeinander, von verschiedener Bedeutung» seien (Phil. A., S. 27).

Unter diesen Brennpunkten kann Hebler nichts anderes verstehen als die Naturordnung einerseits, welche für die theoretische Sphäre bestimmend ist und die sittliche Norm anderseits, welche für unser Handeln, also für die praktische Sphäre, bestimmend sein sollte.

Das ist ganz jener Standpunkt eines theoretischen Realismus', verbunden mit einem praktischen Idealismus, den wir schon in der «Freiheitslehre» gefunden haben und der sowohl den streng wissenschaftlichen, wie auch den praktisch sittlichen Interessen gerecht wird.

Hebler spricht aber auch von einem Theozentrismus, der nicht nur die Brennpunkte, sondern ebenso den Mittelpunkt der Ellipse fixiere und Gott zugleich als größte Macht und als größte Heiligkeit betrachte, was «eine vollkommene persönliche Bürgschaft für die Geltung der sittlichen Idee in der Welt, unbeschadet der Naturordnung», bedeute (Phil. A., S. 28). Doch will er damit nicht das Wesen des religiösen Verhaltens erschöpft haben; das religiöse Gemüt bestehe mit Recht darauf, «an seinem Gotte noch etwas ganz anderes zu besitzen.» Sowenig wie die Welt im wissenschaftlichen Sinne Gott oder eine Selbstverwirklichung Gottes genannt werden könne, ebensowenig sei es bis jetzt gelungen, von Beweisen oder von abstrakten Ideen aus, an den spezifisch religiösen Gottesbegriff heranzukommen. Hebler betrachtet das jedoch keineswegs als einen Nachteil für das religiöse Erleben. Es scheint ihm im Gegenteil viel wichtiger, daß der religiöse Gottesbegriff die nötige Lebendigkeit und Wärme besitze, als «daß seine Fassung dem theoretischen Bedürfnisse genugtue», und «mit demonstrativer Sicherheit und logischer Klarheit das Bewußtsein erfülle» (Phil. A., S. 29).

Hebler, der immer mit dem Leben rechnet, ist eben auch auf religiösem Gebiet allen Konstruktionen und Spekulationen feind

und wünscht, daß auch der wissenschaftliche Mensch niemals dahinkomme, «in bezug auf die Anfänge und Enden der Dinge, und insbesondere die Rätsel unseres eigenen Daseins, sich aller Gemütsregungen ... zu entledigen, oder dieselben anders, als eben in der Weise des Gemüts, zu befriedigen» (Phil. A., S. 29).

Wir sehen, gerade indem Hebler sowohl die theoretische als die praktische von der «gemütlichen» Seite des Lebens sondert, ist es ihm möglich, jeder dieser Sphären ihre volle Bedeutung zuzuerkennen und sie zugleich als miteinander vereinbar zu denken. Wie fruchtbar eine solche Einstellung sowohl für die Wissenschaft als auch für das sittliche und das religiöse Verhalten des Menschen ist, zeigt besonders deutlich sein Aufsatz über Kopernikus, dessen Lehre — «eine der größten Geistes- und Freiheitstaten» der Geschichte — auch im Sinne eines praktischen Idealismus fördernd gewirkt habe, indem sie den Menschen auf die Unzulänglichkeit eines unkritischen Sinnenglaubens aufmerksam gemacht und ihn auf seine geistige Freiheit und seine besondere geistige Aufgabe hingewiesen und ihn eingeladen habe, seine Ideale «in einem um Ortsfragen unbekümmerten Sinne zu fassen, und ihre Verwirklichung sich trotz und inmitten der irdischen Endlichkeit angelegen sein zu lassen» (Phil. A., S. 32).

Wir begreifen es nun auch, daß Hebler den Zwiespalt zwischen der Lehre des Kopernikus und der sich daraus entwickelnden naturwissenschaftlich-mechanistischen Weltbetrachtung einerseits und der Bibel anderseits für völlig unerheblich erklären konnte. Was die praktische Seite betrifft, kann von einem Zwiespalt überhaupt kaum die Rede sein, da die Lehre des Kopernikus, wie Hebler zeigt, einen ethischen Idealismus nicht ausschließt, sondern in hohem Maße begünstigt und damit sehr wohl mit den sittlichen Grundgedanken des Christentums (und diese sind für den «praktischen» Hebler das Wichtigste daran) in Einklang zu bringen ist. Aber auch in der theoretischen Sphäre kann die Spannung zwischen der naturwissenschaftlich-mechanistischen und der christlich-teleologischen Weltbetrachtung gelöst werden, wenn man sich dessen bewußt wird, daß es sich bei der ersten um die Erkenntnis der Wirklichkeit, bei der letzteren um deren Wertung handelt und daß die erste Betrachtungsweise im theoretisch verstandesmäßigen, die letztere im religiösen Verhalten des Menschen gründet, welche beide Verhaltensweisen ihre volle Berechtigung haben.

Großartig und ergreifend zeigt sich in diesem Aufsatze über die Lehre des Kopernikus Heblers tiefe, in sich geschlossene, einheitliche Weltanschauung, die sowohl den streng wissenschaftlichen, wie auch den religiös-sittlichen Interessen des Menschen gerecht wird. Aber nur indem er die verschiedenen Sphären zuerst deutlich unterschied und durch keine Konstruktionen und Spekulationen die Grenzen verwischte, war es ihm möglich, zu dieser höhern Einheit zu gelangen.

Wir haben im Abschnitt: «Vom Wollen als Bewegungsursache» gehört, wie Hebler der Anwendung des Mechanismus' auf die praktische Sphäre entgegentrat. Wir werden im folgenden Kapitel hören, wie er gegen die unberechtigte Beeinflussung der theoretischen Sphäre durch die praktische ankämpft. Das sind für Hebler beides unberechtigte Verabsolutierungen des einen Brennpunktes der Ellipse, während er die volle Anerkennung der beiden Pole, nämlich der Naturordnung wie der sittlichen Idee, fordert.

Wir wenden uns nun dem zweiten Teil der «Freiheitslehre» zu, der sich mit der äußern Freiheit befaßt.

B. Äußere Freiheit

Wir haben gesehen, daß für Hebler Philosophie mit dem Leben in enger Beziehung steht. Wir begreifen darum auch, wenn er seinen Untersuchungen über Willensfreiheit eine Betrachtung der äußern Freiheit folgen läßt und diese mit folgenden Worten einleitet: «Die Freiheit, die wir meinen, die unser Herz erfüllt, ist nicht sowohl die unseres Wollens, als vielmehr die unseres äußeren Lebens, namentlich gegenüber andern Menschen. Diese Freiheit allein ist es, um die sich ein «praktischer» Mensch bekümmert; die andere wird von ihm dem Nachbar Grübler überlassen» (F. L., S. 99). Zu diesen «praktischen Menschen» zählt Hebler auch sich selbst. Als «einfacher Wähler und Referendarius» möchte er sich «mit Seinesgleichen über das alltäglichste politische Schlagwort verständigen». Er betrachtet nun die äußere Freiheit «in dem besondern Sinne, wie sie im Zusammenleben der Menschen, namentlich als Glieder einer staatlich geeinigten Gesellschaft, genossen bzw. eingeschränkt oder gefordert wird» (F. L., S. 10).

Es fragt sich nun, «wie diese Freiheit geartet sein müsse, damit sie den Wert wirklich habe, den wir alle ihr beilegen». Wie auch Willensfreiheit ihre Bedeutung erst dadurch bekommt, daß sie auf einen objektiven Wert gerichtet ist, daß sie Freiheit zum sittlich Guten ist, so ist auch äußere Freiheit auf jedem Gebiete nur so viel wert «als Wertvolles bei ihr herauskommt». Es ergibt sich also auch hier die Frage: Freiheit wozu? Ohne diese inhaltliche Bestimmung ist sie etwas rein Formales, das sich mit jedem beliebigen Inhalte füllen läßt.

Der objektive Wert der äußern Freiheit, wie sie sich in einer staatlich geeinigten Gesellschaft in Form politischer Freiheit ergibt, ist für Hebler Sicherung und Verwirklichung der wahren Bedürfnisse des Volksganzen, insbesondere auch der geistigen Interessen, wie sie sich aus dessen «Denk- und Gefühlsweise und nationalen Eigentümlichkeiten» ergeben; kurz, das wahre Wohl des ganzen Volkes, einschließlich dessen höhere Interessen. Zur Erfüllung dieser Aufgabe nach besten Kräften mitzuwirken, ist der einzig wahre Sinn politischer Freiheit. Sie selbst ist nur Mittel, diesen objektiven Zweck zu verwirklichen, gleich wie der Staat nur Mittel ist, dieses wahre Wohl des Volksganzen zu fördern und gegen äußere und innere Feinde zu schützen. Dieser gemeinsame objektive Zweck ist denn auch Maßstab sowohl für die Ausdehnung der Staats- als auch der im gewöhnlichen Sinn verstandenen politischen Freiheit. Es darf und soll also «die Anzahl der politisch Berechtigten, sowie auch der Kreis ihrer Befugnisse, beides in wohlberechnetem Verhältnis zueinander, so weit ausgedehnt werden, als davon dem Gemeinwohl auch nur noch ein Kleinstes zuwächst; aber man soll damit an dem Punkt innehalten, von wo an vielmehr das Gegenteil, eine bloße gemeinschädliche Befriedigung von Sonderinteressen, zu erwarten ist» (F. L., S. 115). Je weiter diese Befugnisse ausgedehnt werden können, ohne dem Wohl des Ganzen zu schaden, desto größer ist nach Hebler der Fortschritt der Zivilisation. Das ist wohl so zu verstehen, daß die Möglichkeit dieser Ausdehnung Ausdruck des sittlichen Verantwortungsgefühls jedes Einzelnen dem Mitmenschen gegenüber ist, auf Grund dessen er sich selber nur solche Rechte und Freiheiten zugesteht, die mit der Freiheit und den Rechten der andern verträglich sind. Aus diesem Gesichtspunkte der sittlichen Selbstbestimmung und dem damit verbundenen Verantwor-

tungsgefühl, sowohl gegen sich, als auch gegenüber den andern, ist wohl auch die «hochpolitische Bedeutung» zu verstehen, die Hebler einer «frei humanen Geistesbildung für die spezifisch staatsmännische Ausrüstung und dadurch für die Wohlfahrt des Volkes selbst» beimißt. Er findet es sowohl für die «rein menschliche Ausbildung ... als auch zur Vorbereitung auf gedeihliche Teilnahme an den Staatsangelegenheiten dienlicher, der Jugend eine intellektuell und sittlich gute Erziehung, ohne geradezu dorthin gerichtete Abzweckung zu geben, als umgekehrt die Schule nach dieser zu gestalten und jeweilen abzuwandeln» (F. L., S. 116).

Aus dem objektiven Zweck politischer Freiheit ist wohl auch zu verstehen, daß politische Rechte nicht als Lohn des Staates für geleistete Dienste betrachtet werden dürfen. Sie bedeuten vielmehr Verpflichtung zu neuen Leistungen dem Staate gegenüber im Dienste des allgemeinen Wohls. «Der erste beste Mann aus dem Volke, welcher ein politisches Recht besitzt, ist dadurch gerade so gut vom Staat in Pflicht und Dienst genommen, wie ein Beamter durch seine Ernennung, von welcher es doch wunderlich wäre, zu fordern, sie müsse Gegenleistung für anderweitige Dienste sein» (F. L., S. 113).

Man darf darum den Leuten auch nicht mehr politische Rechte und damit politische Pflichten aufladen, als es mit ihrer übrigen und dem Gemeinwohl ebenso wichtigen Arbeit verträglich ist.

Schon aus diesem Grunde, und auch weil es oft schwer ist, das wahre Wohl des Volksganzen, seine wahrhaften Bedürfnisse richtig zu erkennen, soll nach Hebler die Teilnahme am Staatsgeschäft auf diejenigen beschränkt werden, die auf Grund ihrer Fähigkeiten wirklich dazu berufen sind. Also «Herrschaft der Besten» im Sinne der «politisch Besten, der zur Herrschaft Tüchtigsten», damit auch «das Beste» herrsche, oder wie Hebler es auch nennt, «völlige Unterordnung des Demokratismus unter buchstäblichen Republikanismus» — Republikanismus nicht als Staatsform, sondern als Staatsprinzip verstanden —, was hier soviel bedeuten soll wie die «Übereinstimmung des in einem Staate waltenden Willens mit demjenigen, welchen das ganze Volk in staatlichen Dingen haben — würde, wenn es ein im eigentlichen, also persönlichen, Sinne wollendes wie zugleich seinen Vorteil bestens verstehendes und zu verfolgen wissendes Subjekt wäre. Daß dieser Wille soviel möglich auch wirklicher Wille werde und zu

klarem Ausspruch und durchgreifendem Vollzug gelange, dies ist das Ideal, wonach jedes Staatswesen, auch jede Demokratie, sowie jede Forderung ihrer Einführung oder Erweiterung, zu beurteilen ist» (F. L., S. 122). Diese Einheit von Staatswillen und wahrem Volkswillen ist ja schon durch den gemeinsamen objektiven Zweck des Staates und der politischen Freiheit gefordert.

Aus diesem objektiven Zweck, im Sinne des wahren Wohls des Volksganzen, ist auch Heblers Forderung zu verstehen, daß der Staatsmann sein Volk nicht in einem «beschränkt tatsächlichen», sondern «idealen» Sinne repräsentieren soll. «Er wird sich eben damit auch gegenüber einer dafür geltenden öffentlichen Meinung selbständig verhalten ... und wenn er sie irregehen sieht, nach bestem Wissen und Gewissen aufzuklären sich verpflichtet fühlen, und damit auch für die Freiheit des Volkes, zunächst von Trug und Selbstbetrug, zu sorgen glauben» (F. L., S. 129).

Der Staatsmann «hat also auch nicht sowohl dafür zu sorgen, daß das Volk unverbessert so bleiben könne, wie es in Wirklichkeit und Gegenwart ist, als vielmehr dafür, daß es werde, wie es werden soll, nämlich auf der ihm, nicht etwa durch diesen oder jenen Politiker, sondern durch es selbst, seinen eigenen Charakter, vorgezeichneten Bahn, die ihm ja zum Gehen, nicht zum Ruhen gegeben ist, sich fortbewege» (F. L., S. 128/129).

Das Staatsgeschäft wird hiedurch aber zu einer wirklichen Kunst, die der besondern Fähigkeiten und Vorbereitungen bedarf, und darum kann eine Einschränkung der politischen Rechte, wie sie Hebler auch von der Demokratie fordert, dem ganzen Volke nur heilsam sein. Sie erst ermöglicht die Herrschaft desjenigen Volksteiles, der auch wirklich zum Herrschen berufen ist, und ist «ein vollkommenes Seitenstück zu der vernünftigen Selbstbeherrschung, die wir von jedem einzelnen Menschen verlangen».

Daraus versteht sich auch, daß Hebler die Souveränität eher dem Staate als dem Volke zugesprochen haben will, um so mehr, da sie nur kraft einer staatlichen Organisation des Volkes möglich ist. Nur durch sie kann das Volk einen einheitlichen Willen haben.

Daß Hebler dem Referendum keinen großen Wert beimißt, ist leicht begreiflich. Nicht im Mitsprechen an sich liegt ja der Wert, sondern in dem, was dabei herauskommt. Hebler wundert

sich vielmehr darüber, «daß die Volksvertreter, die es einführten, nicht alle dachten, über weitläufige Gesetze ... zu entscheiden, werde den meisten Stimmberechtigten in Ermangelung von Sachkunde und zulänglicher gemeinsamer Beratung hoffentlich nicht besser gelingen, als ihnen selbst, den erwählten Vertretern, mit allen ihnen zu Gebot stehenden Hülfsmitteln» (F. L., S. 130).

Hingegen empfindet es Hebler als Mangel, daß nach den geltenden Wahlsystemen die Minderheit nicht mit einem, ihrer Anzahl entsprechenden Gewichte, am Ergebnis mitwirken könne. Auch in den verschiedenen Arten der Minoritäten-Vertretung sieht er noch keine ideale Lösung. Es sollte eben durch die Volksvertreter der Wille des ganzen Volkes, nicht nur der «arithmetischen», sondern auch der «qualitativen» Seite nach zum Ausdruck kommen. Hebler will darum auch jedes Wahlsystem danach beurteilt wissen, was es in bezug auf «die gesamten Interessen des bestimmten Volksganzen leistet».

Aus dem objektiven Zweck der politischen Freiheit und des Staates ist auch Heblers Auffassung in bezug auf die Staatsformen zu verstehen. Diese sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Verwirklichung der wahren Lebensaufgabe eines bestimmten Volkes. Je besser eine Staatsform imstande ist, dazu beizutragen, desto freier wird sich ein Volk in ihr fühlen. Da die objektive Aufgabe eines bestimmten Volkes, sein wahres Wohl, sich zwar wohl aus der allgemein menschlichen Bestimmung, aber doch auch im Zusammenhang mit der eigentümlichen Entwicklung und der ganzen innern und äußern Lage dieses Volkes ergibt, muß eben auch die Staatsform diesen bestimmten Verhältnissen angepaßt sein, wenn sie ihren Zweck erfüllen soll. Man kann also nicht eine bestimmte Staatsform als die schlechthin beste bezeichnen.

«Von einer Staatsform als solcher, abgesehen von den lebendigen Menschen, die sich in ihr bewegen, läßt sich ja genau genommen nicht sagen, daß sie an und für sich selbst frei sei oder ein Volk frei mache» (F. L., S. 131).

Die der Freiheit günstigste Staatsform ist darum «an jedem Ort und zu jeder Zeit diejenige, welche überhaupt die diesem bestimmten Volke nach seiner Natur und Geschichte, nach seinen Verhältnissen und Bedürfnissen angemessenste ist» (F. L., S. 131).

Hebler trägt somit auch in seiner Ansicht in bezug auf Staats-

formen der Wirklichkeit volle Rechnung. Er ist darum der Meinung, daß politische Einrichtungen auch nicht ohne weiteres importiert oder exportiert werden können. Wo es sich aber um verwandte Art und Entwicklung der Völker handelt, seien ähnliche politische Einrichtungen möglich, sogar bei verschiedenen Staatsformen. Es sei auch Sache der Staatskunst, den Einseitigkeiten und Ausschreitungen, zu welchen eine betreffende Staatsform hinneigen oder mißbraucht werden könnte, vorzubeugen.

«Nie darf eine Maßregel, welche für das Gesamtwohl erfordert ist, durch doktrinäre Consequenzmacherei aus den allgemeinen Begriffen Monarchie, Republik, Constitutionalismus und dgl. verhindert, nie etwas Gemeinschädliches auf gleichem Weg eingeführt werden» (F. L., S. 133).

Zum Schluß vergleicht Hebler noch die verschiedenen Auffassungen der Willensfreiheit mit den Auffassungen der politischen Freiheit. Dem Indeterminismus würde danach diejenige Richtung entsprechen, welche «blind gegen die Lebensbedingungen und Bedürfnisse des betreffenden Staats oder überhaupt eines Staats, ihn jederzeit dem Belieben Weniger oder Vieler preiszugeben bereit ist; dem einseitigen Determinismus sei die andere Neigung verwandt, sich durch geschichtlich oder doktrinär Hergebrachtes auch da binden zu lassen, wo die lebendige Gegenwart zu eigenem Erfinden und Schaffen drängt; die rechte deterministische Freiheit endlich habe zum Seitenstück eine Politik, welche dem freisten Aufschwung ihres Volkes um so besser zu dienen überzeugt sein darf, je hingebungsvoller sie dasselbe auf dem durch seine Natur, seinen Entwicklungsgang, seine jeweilige innere und äußere Lage vorgezeichneten Wege zu fördern sich angelegen sein läßt» (F. L., S. 137).

Wir sehen also, es ist der objektive Zweck, der allein der äußern Freiheit, wie sie in einem geordneten Zusammenleben der Menschen möglich ist, ihren Wert, ihre Berechtigung gibt. Er ist darum auch Maßstab für alle Fragen, die sich im Zusammenhang mit der äußern Freiheit ergeben. Kriterium für die Bestimmung dieses Zweckes sind aber nicht nur die natürlichen Bedürfnisse des Volkes, sondern dessen höhere Aufgabe im Sinne der allgemein menschlichen Bestimmung und im Zusammenhang mit dessen geschichtlicher Entwicklung und seinem ganzen Charakter. «Das Volk soll werden, wie es werden soll.»

Diese objektive Aufgabe des Staates und der politischen Freiheit im Sinne des Wohles des Volksganzen kann der Mensch aber nur als sittliches Wesen anerkennen. Nur als solches wird er sich nämlich auch den andern Menschen gegenüber verantwortlich fühlen und seine eigenen Begehren im Hinblick auf das Wohl des Volksganzen einschränken. Kurz, politische Freiheit ist nur auf Grund sittlicher Freiheit des Einzelnen möglich, sie ist sittliche Freiheit, wie sie im Zusammenleben der Menschen zum Ausdruck kommt. Damit ist aber auch gesagt, daß politische Freiheit immer zugleich Verantwortlichkeit ist, gleich wie die Willensfreiheit Verantwortung für unser Handeln in sich schließt. Und wie anderseits dieses Verantwortungsbewußtsein Willensfreiheit voraussetzt, so hat der Mensch gerade wegen dieses Verantwortungsbewußtseins auch ein Recht auf politische Freiheit. Willensfreiheit, im Sinne Heblers, und äußere Freiheit, wie sie in einem staatlich geordneten Ganzen möglich ist, stehen also in engster Beziehung zueinander. Diese Einheit ist aber nur möglich, weil Hebler Willensfreiheit nicht in einem metaphysischen Sinne, sondern als sittliche Freiheit auffaßte und sich damit begnügte, diese in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit nachzuweisen.

Der praktische Idealismus, den wir bei Hebler in bezug auf das Problem der Willensfreiheit gefunden haben, zeigt sich auch in seiner Auffassung der äußern Freiheit. In seiner Bestimmung des objektiven Wertes politischer Freiheit, welche inhaltliche Bestimmung sich aus dem wahren Wesen des Menschen, doch im Zusammenhang mit seiner historischen Bedingtheit ergibt, trägt er sowohl der Idee, als auch der Wirklichkeit Rechnung. Ein solcher Idealismus ist aber auch wirklich fähig, im Leben tätig zu sein, gestaltend auf die Wirklichkeit einzuwirken.

Im Anschluß hieran möchte ich Heblers Aufsatz: «**Feindesliebe und Platonische Republik**» betrachten, weil auch darin dieser praktische Idealismus in Beziehung zum Staat zum Ausdruck kommt. Es geht hier um die Frage, ob das Gebot der Feindes- und Nächstenliebe überhaupt als genügende Grundlage der Ethik gelten könne. Schon daß Hebler zur Beantwortung dieser Frage den Platonischen Staat und die ihm zugrunde liegende Ethik betrachtet, scheint mir typisch zu sein für unsern Denker. Er will untersuchen, welche Prinzipien der Ethik in der Wirklichkeit, in einer staatlich geordneten Gesellschaft,

grundlegend sein können. Und wenn er dazu gerade den Platonischen Staat betrachtet, so hat wohl auch dies seinen Grund: denn wenn dieser auch ein Idealstaat ist, so gilt das nur in bezug auf seinen Charakter und nicht in bezug auf seine Realisierbarkeit. Plato trägt in seinem «Staat» doch der Wirklichkeit Rechnung, und gerade darum hat dieser denn auch durch Jahrhunderte hindurch auf die besten Köpfe, die sich überhaupt mit Staatsproblemen befaßten, immer wieder großen Einfluß gehabt. Auch Heblers Staat, wie er ihn im II. Teil der «Freiheitslehre» schildert, hat viel Gemeinsames mit dem Platonischen. Auch er ist nicht einfach Bedürfnisstaat, sondern hat zu seinem objektiven Zweck die höhere Bestimmung des Menschen. Und um dieses Zweckes willen verlangt Hebler eine Einschränkung der politischen Tätigkeit auf diejenigen, die wirklich dazu berufen sind. Also Herrschaft der Besten, damit auch das Beste herrsche. Es ist dies der gleiche, wahre Staatsaristokratismus, den auch Plato fordert. Allerdings scheint für Hebler Plato mit seiner Einteilung der Bürger in Stände mit bestimmten beruflichen Aufgaben sowie mit seiner Forderung der Gütergemeinschaft doch zu weit gegangen zu sein. Auch habe Plato nicht berücksichtigt, daß selbst der ausgezeichnetste Staatsmann menschlichen Irrtümern und Schwächen ausgesetzt sei. Weiter habe er der Tatsache, daß ein Volk, in dessen Mitte die Herrschaft der Besten möglich sei, auch der politischen Freiheit würdig wäre, nicht Rechnung getragen.

Wenn jedoch Plato die Forderung der öffentlichen Freiheit nicht ausdrücklich gestellt habe, so befänden sich unter seinen idealen Anforderungen an den Staat und die Bürger doch solche, ohne welche auch jene nicht gesichert werden könne.

Dieses Fehlen des Begriffs der politischen Freiheit bei den Griechen rührt wohl daher, daß bei ihnen auch die Freiheit des Einzelnen nicht sittliche Freiheit in unserem Sinne war. Für den Griechen bedeutete Freiheit einfach Herrschaft der Vernunft. Dies war für ihn das Höchste, und darum sollte sich auch der Einzelne dem Staate, in welchem die Vernunft herrschen sollte, unbedingt unterordnen.

Hebler betont jedoch, daß Plato kein Staatsabsolutist in dem Sinne gewesen sei, daß ihm die Menschen zum «Füllsel der staatlichen Form» geworden wären. Der Staat sei bei Plato vielmehr Mittel gewesen, jedem Einzelnen zu helfen, sein irdisches und

überirdisches Ziel zu erreichen, und er habe ihn dazu angehalten, sein bloß vermeintliches Wohl dem wahren aufzuopfern.

Dieses wahre Wohl jedes Einzelnen möglich zu machen, ist aber auch für Hebler der objektive Zweck des Staates. Trotz der einzelnen Unterschiede, die sich hauptsächlich daraus ergeben, daß bei Hebler der ganze Staat auf der sittlichen Freiheit und Verantwortung des Einzelnen gründet, stimmen doch Platos und Heblers Auffassungen in bezug auf den Staat im wesentlichen überein. Wenn Hebler darum untersucht, ob das Gebot der Feindes- und der Nächstenliebe Plato als ethische Grundlage seiner Republik genügt habe, so wird die Antwort hierauf auch für den Staat im Sinne Heblers Geltung haben können.

Nachdem Hebler verschiedene Stellen aus Plato zitiert hat, auf Grund deren man glauben könnte, daß wenigstens der Sache nach das Gebot der Feindesliebe darin enthalten sei, vertritt er die Ansicht, daß Plato dieses Gebot, falls es an ihn ergangen wäre, zwar nicht abgewiesen, wohl aber «verklausuliert» hätte. Er hätte diese Liebe in dem einzigen Sinne, in welchem sie überhaupt gefordert werden könne, verlangt, nämlich um des Guten willen, an dem auch der schlechte Mensch noch teilhabe. Aber trotz dieser Übereinstimmungen weise doch die Platonische Ethik der Feindesliebe und der Liebe überhaupt im sittlichen Leben eine ganz andere Stelle an als die Bergpredigt. Nicht Liebe, sondern Gerechtigkeit sei die Haupttugend eines Platonischen Bürgers. Als höchst wertvolle Ergänzung der Gerechtigkeit habe wohl auch Plato die Liebe geschätzt, aber sie wäre ihm etwas zu Unsicheres gewesen, um als Grundlage des Staates zu dienen. Er hätte vielleicht gesagt, daß auch sie bis zu einem gewissen Grade organisiert und obligatorisch gemacht werden müsse, wie wir «Modernen» es ebenso in der Ordnung fänden, daß die Gerechtigkeit durch äußere Macht gesichert werde.

Plato habe ein Menschheitsideal aufgestellt, das im wesentlichen doch schon in dieser Wirklichkeit hätte erreichbar sein sollen, während Christus seine Forderungen im Hinblick auf das Himmelreich aufgestellt habe. Daraus sei es leicht erklärlich, daß ersterer Gerechtigkeit, letzterer Liebe gefordert habe.

Andererseits weist Hebler darauf hin, daß auch das christliche Liebesprinzip, um in der Wirklichkeit zur Herrschaft gelangen zu

können, mancherlei äußere Rechtsformen und Institutionen nötig gehabt habe. Zudem sei ja auch die vollendete Gerechtigkeit und Liebe, die Christus gepredigt, nicht die Aufhebung, sondern die Erfüllung des Gesetzes. Christus habe überhaupt bis zum Anbruch des Himmelreichs den Staat und seine, mit «unvermeidlichen Mängeln» verbundene äußere Gerechtigkeit, ruhig fortbestehen lassen können.

Wir werden hier unwillkürlich an Zwinglis Schrift «Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit» erinnert. Im Hinblick auf die Wirklichkeit und die menschliche Unvollkommenheit läßt Zwingli die menschliche Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt, gelten, obwohl sie im Vergleich mit der göttlichen Gerechtigkeit und mit dem Ideal einer auf Liebe gegründeten Gemeinschaft, etwas sehr Unwürdiges sei.

Hebler weist hier noch auf Kant hin, der neben der Liebe die Achtung vor dem moralischen Gesetz betone, damit jene nicht zu einem bloßen Belieben werde. Diese Achtung sei eben die dem Menschen angemessene sittliche Stufe, während das Gebot der Nächstenliebe ein «unerreichbares, aber darum nicht minder gültiges Ideal» darstelle.

So möchte Hebler «das Gebot der Feindes- und überhaupt Nächstenliebe in seiner großartigen Idealität» keineswegs schmälern, und es scheint ihm eine «schöne Aufgabe der Ethik», seinen Zusammenhang mit den übrigen sittlichen Anforderungen sorgfältiger zu bestimmen als gemeinhin geschieht» (Phil. A., S. 78).

Als einzige Grundlage für das Leben in einer staatlichen Gesellschaft hingegen, würde dieses Gebot auch Hebler nicht genügen, da er ebenso wie Plato und Zwingli mit der Wirklichkeit und der Unvollkommenheit des Menschen rechnet. Im «Kaufmann von Venedig» sagt er: «Bloße Gnädigkeit ist allewege etwas viel Bedenklicheres, als bloße Rechtlichkeit. Auf bloßem Recht kann das menschliche Leben zur Not wirklich beruhen, bloße Liebe und Gnade hingegen oder das Recht als ein bloßer Ausfluß derselben stellen den Menschen in die Luft» (K. v. V., S. 27).

Anderseits besteht für Hebler zwischen Liebe und wahrem Gesetzesrecht kein Gegensatz, wie es sich ebenfalls im «Kaufmann von Venedig» deutlich zeigt. Auch von der Platonischen Gerechtigkeit sagt er, sie werde in der Vollendung, nämlich wenn sie zur Gesinnung geworden, von selbst auch Liebe sein. Wenn Hebler

trotz seiner Anerkennung des Liebesgebotes als höchsten Ideals, dieses als Grundlage eines Staates mit Plato für ungenügend erklärt, so ist dies wieder der Ausdruck jenes praktischen Idealismus', welcher sowohl dem Ideal, als auch der Wirklichkeit ihre volle Bedeutung zuerkennt. Dies ist ein Standpunkt, welcher für das schweizerische Denken überhaupt typisch ist.

II. Hebler und der deutsche Idealismus

Wir haben schon weiter oben betont, daß sich Hebler durch seinen philosophischen Standpunkt in bewußten Gegensatz zum deutschen Idealismus stelle. Er setzt sich mit diesem sowohl in bezug auf das praktische wie auf das theoretische Gebiet der Philosophie auseinander. Das erste betreffend ist es ganz besonders die intelligible Freiheit Kants, mit der er sich in seiner «Freiheitslehre» auseinandersetzt. Es ist der «praktische» Hebler, der sich gegen diese Lehre von einer intelligiblen Freiheit wehrt, dem sie nicht genügen kann. Als intelligible Wesen, als Noumena, als Glieder eines Reiches der Zwecke sollen wir nach Kant frei sein, während wir als Erscheinungen, also so, wie wir uns allein kennen, der allgemeinen naturnotwendigen Kausalgesetzlichkeit unterworfen sein sollen. In dieser kausalbedingten Wirklichkeit gibt es nach Kant keinen Platz für Freiheit, da alles Geschehen in der Zeitlichkeit etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folgt, Freiheit für Kant aber erst da ist, wo wir ohne vorherige Determination, was nicht heißt ohne zureichenden Grund überhaupt, vermögen selbsttätig eine Reihe anzufangen. Hebler aber verlangt eine Freiheit des Menschen als Glied der Wirklichkeit, denn in dieser erfahrbaren Wirklichkeit stehen und handeln wir, und für diese Handlungen fühlen wir uns verantwortlich. Darum muß auch in dieser kausalbedingten Wirklichkeit Freiheit möglich sein. Eine intelligible Freiheit, die bloß besagt, daß wir unsere Taten, die immer zeitliche sind, also immer von einem bestimmten Anfangspunkt zu einem Ende führen, auf eine «intelligible, zeitlose, freie Tat» zurückführen können, kann Hebler keineswegs genügen. Eine solche intelligible Tat bleibt für ihn ein unfaßbares «An sich», da wir sie ja nicht zeitlich vorstellen dürfen. «Nicht daß wir unsern zeitlichen Taten überhaupt irgendwie zugrunde liegen ..., sondern daß wir uns als das in diesen zeitlichen und ohne Zeitlichkeit gar nicht denkbaren Taten Tätige, also selber zeitlich Tätige, kennen und festhalten, dies ist

es, worauf hier alles ankommt» (F. L., S. 56). In dieser zeitlichen Wirklichkeit müssen wir also Herr unserer Taten sein, wenn wir uns als moralisch verantwortlich betrachten sollen. Und dieses Verantwortungsbewußtsein können wir uns aus praktischen Gründen nicht nehmen lassen. Wir brauchen uns dieses aber auch nicht nehmen zu lassen, da wir uns, wie Hebler deutlich gezeigt, durch eigene Werterkenntnis bestimmen und dadurch sittlich frei sind. Dieser Freiheit ist auch Zeitlichkeit keineswegs ein Hindernis. Ja, wir können zu einer Tat erst Stellung nehmen, wenn sie eine zeitliche ist. «Als rein intelligible würde die zu bereuende Tat ihrem Urheber ebenso in einer Hinsicht zu nah, wie in anderer zu fern bleiben: jenes, sofern er mit ihr auf gleichem Fuße stände, wie mit jeder gegenwärtigen; dieses, sofern sie über alle Zeit hinausläge» (F. L., S. 54). Abhängigkeit von Vergangenheit, die allerdings nicht mehr in unserer Gewalt steht, macht uns noch nicht unfrei, wie Hebler schon an anderer Stelle gezeigt hat. Durch unsere frühern Taten, die nun unser weiteres Wollen mitbestimmen, haben wir uns ja die Voraussetzungen dazu selber geschaffen. Und jedem Wollen haben wir nicht nur «präexistiert», sondern «koexistieren» ihm auch. Durch den jeweiligen gegenwärtigen Willensakt erweisen wir uns immer wieder als Selbsttätige. Für das praktische Verhalten, und darauf kommt es bei Hebler ja allein an in der Freiheitsfrage, genügt es, daß die Bestimmungsgründe unseres Verhaltens nicht von äußerem Zwang abhängig sind, sondern von unserer eigenen Werterkenntnis, und somit die Kausalgesetzlichkeit des Verhaltens «meine» Kausalität ist. Einer noch darüber hinausgehenden absoluten Unabhängigkeit bedarf es nach Hebler fürs praktische Leben nicht. Ein «reales Selbstsetzen» schon unseres Wesens als unsere freie Tat, wie es Schelling und Schopenhauer vertreten, findet er für unsere Freiheit nicht nötig; denn «wahrhaftiges Sein bedeutet sofort auch Selbstsein, womit nicht eine Selbstverursachung gesetzt, aber jede solche Abhängigkeit ausgeschlossen ist, bei der es gar nicht zu einem eigenen Sein käme, sondern das Sein nur das Sein eines Andern wäre und bliebe» (F. L., S. 57). Abhängigkeit von dem «ewigen Sein und Tun» aber, in welchem auch unser Sein irgendwie mitgesetzt sein müsse, ist für Hebler nicht unvereinbar mit unserer Selbständigkeit. Er verlangt eben nicht eine absolute, metaphysische Freiheit des Menschen, die jegliche Ab-

hängigkeit ausschließt, und die für den realistischen Hebler niemals Sache wissenschaftlicher Ergründung sein könnte, sondern eine tatsächliche, wie sie innerhalb der Schranken unseres menschlichen Seins und unserer «relativen Selbständigkeit» überhaupt allein möglich ist. Diese Forderung einer absoluten, metaphysischen Freiheit des Menschen hat Hebler auch in dem weiter oben erwähnten Abschnitt der «Freiheitslehre» (über Determinismus und Indeterminismus bei Theologen und Metaphysikern) kritisiert. Er spricht dort von einem «überspannten Schulbegriff» des Absoluten, «welcher keine andere Wahl ließ, als die menschliche Selbständigkeit entweder sogar in der berechtigtsten Fassung preiszugeben oder in der unbegreiflichsten zu behaupten» (F. L., S. 43).

Hier denkt Hebler sicher nicht zuletzt an die Spekulationen der Nachkantianer, die nicht nur für das praktische, sondern auch für das theoretische Verhalten des Menschen eine absolute Freiheit postulierten. Das nötigte diese Philosophen allerdings, die Grenzen zwischen der praktischen und der theoretischen Sphäre ganz bewußt aufzuheben, was eine Mißachtung der Selbständigkeit und eigenen Gesetzmäßigkeit der Erfahrungswirklichkeit zur Folge hatte, die einer kritisch-realistischen Wirklichkeitserkenntnis oft widersprach. An diese spekulativen Konstruktionen mag Hebler auch gedacht haben, wenn er in seinem Aufsatz über die Lehre des Kopernikus von «spekulativen Epicyklen und Exzentren, willkürlichen Hypothesen und Postulaten» sprach, mit welchen man sich gegen den kosmischen Sachverhalt wehren wolle. Nur diese Mißachtung der Naturwirklichkeit in ihrer Selbständigkeit, das Wegphilosophieren dieses «Dabile» als des vom menschlichen Geiste Vorgefundenen, das die Erkenntnis auf die Erfahrung beschränkt, wie es der kritische Kant gelehrt hatte, machte es diesen Denkern möglich, von einer absoluten Erkenntnis und damit von einer Erkenntnis des Absoluten, d. h. von Gott, zu sprechen. Wir haben schon früher erwähnt, daß für den realistischen Hebler von einer wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes niemals die Rede sein konnte. Theologie als Wissenschaft ist für ihn nicht Gottesgelehrtheit, sondern Religionswissenschaft. Wir können nach Hebler nicht von Gott, sondern nur von der Religion eine wissenschaftliche Erkenntnis besitzen.

«Erkennen, was Gott ist, heißt erkennen, was Gott dem reli-

giösen Menschen ist; und an Gott glauben, heißt sich religiös verhalten. Die Wissenschaft und so auch die Philosophie als solche ist nicht Religion, was nicht besagt, sie sei irreligiös oder ohne Wechselwirkung mit der Religion, sondern nur, daß beide Gebiete verschieden seien; und der wissenschaftliche Mensch, wie jeder andere, kann sich eigener Gotteserkenntnis nur rühmen, wenn und sofern er ein religiöser Mensch ist. Eine Auffassung des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Religion, welche zwar zu zeitweiliger Entfremdung, schließlich aber doch allein zum wahren Frieden führt» (Phil. L. E., S. 35).

Wir haben schon im ersten Kapitel darauf hingewiesen, wie typisch diese Scheidung und die daraus entspringende höhere Synthese für das Denken Heblers ist. Das ist etwas ganz anderes als die diesbezügliche Ansicht der Nachkantianer, welche die Grenzen zwischen Philosophie und Religion durch allerlei Konstruktionen aufhoben, deren Gottesbegriffe dann aber weder die religiösen, noch die kritisch-wissenschaftlichen Forderungen des Menschen befriedigen konnten.

Daß im Gegensatz hiezu gerade Kant, was das theoretische Gebiet betrifft, durchaus kritisch geblieben, zeigt Heblers Aufsatz: «**Kant und Copernicus**». Er vertritt darin die Ansicht, die Philosophie Kants sei «der großartigste in der ganzen neuern Wissenschaft vollzogene Bruch» mit dem Anthropozentrismus; denn wenn auch nach Kants Erkenntnistheorie die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten, was allerdings in einem gewissen Gegensatz zu Kopernikus das Subjekt vom Umkreis in den Mittelpunkt der erkennbaren Welt versetze, so werde doch gerade dadurch alle Erkenntnis auf die Erscheinungswelt beschränkt und rufe den Menschen von jenen Nachforschungen zurück, an welchen ihm «von jeher am meisten und allgemeinsten gelegen war». Damit meint Hebler natürlich die metaphysischen Nachforschungen, die er, wenn sie als wissenschaftliche Erkenntnis ausgegeben wurden, als theoretischer Realist ablehnen mußte.

Aber auch in praktischer Hinsicht habe Kant den Menschen von seiner zentralen Stellung im Universum «zur Seite geschoben». Eine Hauptabsicht seiner Ethik habe darin bestanden, «den kleinlichen Sinn, welcher in den damaligen Zweckmäßigkeits- und Glückseligkeitslehren das Wort führte, auszurotten» (Phil. A., S. 108), während die nachkantischen Philosophen den Anthro-

pozentrismus nur auf eine neue Art verabsolutierten. Es ist begreiflich, daß Hebler diesen Anthropozentrismus, welcher jegliche Abhängigkeit des Menschen bewußt aufheben wollte, ablehnen mußte und in den «Lessing-Studien» von einer «nachkantischen Vergötterung unserer Spezies» sprach.

Wenn Hebler Kant Kopernikus zur Seite stellt und dabei an den «bestirnten Himmel über mir» und «das moralische Gesetz in mir» erinnert, so entspricht das ganz Heblers Ansicht, die Welt gleiche nach der modernen Anschauung einer Ellipse, «deren zwei Brennpunkte, bei aller Wechselbeziehung aufeinander, von verschiedener Bedeutung» seien. In dieser Anerkennung beider Pole der Wirklichkeit, nämlich der Natur in ihrer Gesetzlichkeit und der Abhängigkeit des Menschen von den realen Mächten einerseits und der sittlichen Idee und der Freiheit des Menschen in geistiger und sittlicher Beziehung anderseits, sieht Hebler die tiefere Übereinstimmung Kants mit Kopernikus, dessen Lehre, wie wir schon früher gehört, ebenso «beide Tendenzen» in sich schließe.

Es zeigt sich in diesem Aufsatz nicht nur die kritische Bescheidung im Denken Kants, welche Hebler vollauf anerkannte, sondern auch der Gegensatz zwischen Kant und den nachkantischen Idealisten, die sowohl in bezug auf Freiheit, als auch in bezug auf Erkenntnis Absolutes forderten und zu beweisen suchten und dadurch genötigt waren, den einen Brennpunkt der Ellipse, nämlich die Naturordnung, zu mißachten.

Das realistische Moment in Kants Denken betont ganz besonders auch Heblers Aufsatz: «**Zur Erkenntnislehre**». Einleitend deutet er uns einige Gesichtspunkte an, aus welchen ihm die im Nachfolgenden «zu erörternden Lehren Kants verständlicher und zum Teil auch haltbarer vorkommen, als wofür sie oft gelten». Er weist darauf hin, daß zu dem «Nichtwegzudenkenden» für unser Denken immer auch das Gedachte oder bezweifelte Objektive als etwas vom Vorstellungsakte Unabhängiges gehöre, das nie nach seinem Dasein überhaupt, sondern immer nur nach dieser oder jener Auffassung davon bezweifelt werde. Es gebe eben kein Denken, wo nicht etwas gedacht werde, und die Setzung dieses Etwas die Aufhebung dieses Etwas unmittelbar ausschließe. Aus diesem Naturgesetz unseres Denkens, welches wir mit Bewußtsein nicht verletzen können, sei ein Idealgesetz geworden, das wir nicht verletzen dürfen, ohne mit der Wirklichkeit in Wi-

derspruch zu geraten. Diesem Widerspruch zu entgehen, helfe uns die Zeitvorstellung, zu der noch der Begriff der Veränderung, verbunden mit demjenigen der Ursache, hinzukommen müsse.

Im folgenden Abschnitt «*Über die Kausalität*» setzt sich Hebler mit der Kritik Lotzes an der Kantischen Beweisführung in betreff des Kausalgesetzes und der reinen Verstandesgrundsätze überhaupt, auseinander. Lotze glaubt, dieselbe beruhe «auf der unberechtigten Voraussetzung, daß die Erfahrung uns das Ganze der Welt als ein so zusammenhängendes System zeige, wie es nur denkbar sei, wenn die fraglichen Grundsätze von allen unsern möglichen Erkenntnisgegenständen gelten» (Phil. A., S. 120). In Auseinandersetzung mit einigen Einwänden Schopenhauers in bezug auf Kants Lehre von der Kausalität, die aber beseitigt werden, zeigt Hebler, daß ohne die Kategorie der Kausalität überhaupt keine Erkenntnis, auch nicht im einzelnen, möglich sei. Damit ist aber auch Lotzes Einwand widerlegt. Wichtig an dieser Auseinandersetzung ist für uns die Tatsache, daß Hebler sich bemüht, zu zeigen, daß Kants Kategorien für die Erkenntnis unentbehrlich sind. Sie sind also keine Konstruktionen, sondern Gesetze, die auch jeder Realist anerkennen muß. Die Notwendigkeit und Rechtfertigung des Kausalgesetzes liegt Hebler auch für seine deterministische Freiheit am Herzen.

Daß Hebler das realistische Element an Kants Erkenntnistheorie retten will, kommt noch deutlicher im folgenden Abschnitt «*Über das Ding an sich*» zum Ausdruck. Hebler erwähnt am Anfang seiner Ausführungen, daß wir heute, nachdem wir die «Fichte- Schelling- Hegelsche Epoche» hinter uns hätten, durch eine natürliche Täuschung geneigt seien, Kant überall idealistisch zu verstehen, wo er sich nicht ausdrücklich dagegen wehre, während es doch seiner geschichtlichen Stellung nach angemessener sei, ihn realistisch aufzufassen, soweit er es sich nicht verbitte. In diesem realistischen Sinne faßt Hebler nun auch Kants «Ding an sich» auf, nämlich als Residuum des analysierten Erfahrungsobjekts und weist nach, daß Kant das so gefaßte «Ding an sich» wirklich nicht entbehren konnte, schon wegen der Bestimmtheit der verschiedenen Qualitäten unserer Erfahrungsgegenstände, einschließlich der verschiedenen Raum- und Zeitbestimmtheiten, in denen uns die Gegenstände erscheinen. Sowohl dem Stoff der Empfindungen, als auch der Form der Erkenntnis entspreche so

nach Kant irgend etwas Reales am «Ding an sich». Dieses Reale hinter den Erscheinungen habe er weder in der ersten, noch in der zweiten Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» in Frage gestellt. Durch diese realistische Auffassung des Dinges an sich werde auch die Behauptung, Kant habe es durch einen Kausalschluß erhalten, entkräftet. Er habe es vielmehr ursprünglich vorgefunden, als etwas, das eine von unserm Vorstellen unabhängige Realität habe, etwas, das wir aus unserm Erkenntnisvermögen nicht ableiten können, und das sich in den Bestimmtheiten des Erfahrungsgegenstandes äußere. Dieses «Ding an sich» sei dasjenige, was nach Abzug alles Phänomenalen am Erfahrungsobjekt übrigbleibe, das uns aber, «weil es nur durch das Medium des Phänomenalen für uns ist, uns nach seinem wahren Wesen verborgen bleibt. Dennoch ist es nur das nach einer gewissen Seite gefaßte Erfahrungsobjekt selbst, und die Kantische Betrachtung des letztern unterscheidet sich von der gemeinen in diesem Punkte nur durch ihr ‚kritisches' Scheiden der verschiedenen Elemente des Objekts voneinander, wodurch diese begreiflichermaßen ein anderes Ansehen gewinnen, als sie ohne die Scheidung haben. Trotz dieser Scheidung bleibt es ein und dasselbe Ding, welches an sich ist, und welches erscheint oder Erfahrungsobjekt im Kantischen Sinne ist» (Phil. A., S. 131). Somit kann man also ohne speziell darauf gerichteten Schluß zu diesem «Ding an sich» kommen. Kant habe dieses Residuum im wesentlichen auf gleichem Wege gefunden wie der Geschichtsforscher den Hergang einer geschichtlichen Tatsache, oder wie der Chemiker durch Analyse die wahre Natur eines chemischen Niederschlags. Alles analytische Verfahren könne im weitern Sinne des Wortes Ursachenforschung genannt werden, und so sei auch Kants Residuum von einer «Ur-Sache» zu einer Ursache geworden. Dieser Begriff bedeute hier für Kant aber etwas anderes als im gewöhnlichen, auf die Erscheinung bezogenen Sinne und werde oft auch «Grund» genannt. Zudem handle es sich hier nur um ein Denken, nicht Erkennen des «Dinges an sich» durch diese Kategorie. Auch daß die Dinge uns affizieren, wolle eben nur besagen, «wir können uns das Verhältnis zwischen demjenigen am empirischen Objekt, was sich nicht in bloße Vorstellung auflösen läßt, und dem Erkenntnissubjekt nicht anders als in der Form einer Einwirkung des ersten auf das zweite denken» (Phil. A., S. 135), ohne dieses Verhält-

nis an sich zu erkennen. Die Gegenstände werden auch, wenn man sie im gewöhnlichen Sinne für real halte, «nur durch uns, vermittelst einer sie irgendwie rekonstruierenden Tätigkeit, für uns». Dennoch habe Kant weiter nichts getan, als die Elemente unterschieden, welche für die gemeine Ansicht ungesondert im Erfahrungsobjekt beisammen lägen.

Wir sehen, wie sehr es Hebler daran gelegen ist, das Realistische in Kants Erkenntnistheorie hervorzuheben. Es ist nun auch verständlich, warum er einleitend das vom Vorstellen unabhängige, «nicht-wegzudenkende» Objektive so betonte. Dieses bedeutet nämlich dasselbe wie «das Ding an sich» als Residuum des Erfahrungsobjekts gefaßt. Das so gefaßte «Ding an sich» kann auch der theoretisch realistisch eingestellte Hebler, dem alle wirklichkeitsfremden Konstruktionen zuwider sind, billigen. Anders verhält es sich mit dem «Ding an sich» als «Noumenon», also als metaphysischer Begriff gefaßt. Diesen Begriff will Hebler höchstens als negativen gelten lassen, der ausdrückt, «was unsere Erkenntnis und deren Gegenstände nicht sind». Als positiv gefaßt, «als der Begriff eines Gegenstandes für ein wirkliches oder mögliches anderes Erkennen, als das unsrige, samt dem Begriffe eines solchen Erkennens selbst» (Phil. A., S. 137), ist es für Hebler ein «bloßer Begriff». Wir begreifen darum auch, wenn er sich nicht damit begnügen kann, daß wir als Noumena frei sind, was Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit besagt. Eine solche Freiheit bleibt für Hebler eben auch ein bloßer Begriff. Sein «praktisches» Interesse verlangt eine reale Freiheit des wirklichen Menschen, während Kants Interesse in dieser Frage zwar auch ein praktisches, aber ebensosehr ein metaphysisches war.

In dem Aufsatz **Über den Utilitarismus** setzt sich Hebler direkt hauptsächlich mit Mill auseinander. Kant und Aristoteles werden zwar einleitend kurz betrachtet, aber, wie Hebler selbst sagt, nur, um die Grundzüge der zwei bedeutendsten ethischen Systeme in Erinnerung zu rufen und dadurch den Leser geneigter zu machen, das System Mills einer unbefangenen Prüfung zu unterziehen. Durch seine eigene Lösung des Problems setzt sich Hebler dann aber indirekt doch auch mit Kant auseinander, und darum scheint es mir berechtigt, diese Schrift in diesem Zusammenhang zu betrachten.

Das Problem dieses Aufsatzes ist die Frage nach dem Ziel un-

seres Handelns und damit auch nach dem Maßstab, nach welchem es beurteilt wird. Die platonische Idee des Guten wird von Hebler in Übereinstimmung mit Aristoteles «wegen ihrer jede praktische Tätigkeit, sowohl die ethische als die technische, überfliegenden Allgemeinheit» (Phil. A., S. 36) für den Ethiker wie für den Handwerker als unbrauchbar bezeichnet. «Es ist schon recht, daß das Philosophieren den höchsten Flug nehme, welchen es nehmen kann; man braucht aber darum gewiß nicht diejenigen Aussichten zu vernachlässigen, welche mit unsern üblichen Gehwerkzeugen ... sich erreichen lassen» (Phil. A., S. 55). Ein Grundsatz, dem Hebler nie untreu geworden ist.

Nach der Lehre Mills, von der Hebler uns einen Auszug gibt, ist Endziel alles Handelns und damit auch Maßstab aller Moralität, die größtmögliche Glückseligkeit aller Menschen; wobei aber Mill nur fordert, daß das Handeln der allgemeinen Glückseligkeit gemäß sei, gleichviel, welchen Motiven es entspringe. Glückseligkeit ist nach ihm nur Absicht, nicht Motiv des Handelns. Das Motiv hat nach Mill nichts mit der Moralität der Handlung, wohl aber mit dem Werte des Handelnden zu tun.

Hebler billigt am Utilitarismus, daß «die Glückseligkeit, zu welcher uns nach dieser Lehre die Tugend führen soll, nicht eine unter- oder übermenschliche, sondern die menschliche, und nicht eine individuelle oder partielle, sondern die allgemeine» sei (Phil. A., S. 45), was die landläufigen Einwendungen gegen die Lehre Mills vollkommen entkräfte.

Hingegen ist Hebler der Ansicht, daß die Beurteilung einer Handlung nur nach der Absicht wohl für ein legales, nicht aber für ein moralisches Urteil genügend sein könne. Mill fühle sich darum auch genötigt, für die Beurteilung der handelnden Person die Motive in Betracht zu ziehen, was aber konsequentermaßen doch heißen würde, daß «das Ideal eines moralischen Menschen ein solcher sei, welcher nicht bloß die Handlungen und Absichten beständig nach dem Grundsatze der allgemeinen Glückseligkeit einrichte, sondern an dieser auch immer, wenn schon nicht eben in der höchsten Allgemeinheit, sein Motiv habe» (Phil. A., S. 53). Mill bemühe sich denn auch nachzuweisen, welche «Motive» die wachsende Herrschaft seines Glückseligkeitsprinzips verbürgen, und wenn er seine ganze Lehre darauf gründe, daß die Glückseligkeit tatsächlich von jedermann begehrt werde,

so sei diese doch ohne Zweifel auch Motiv, nicht nur Absicht unseres Handelns. Da aber Mill das Motiv von vornherein ausschließen wollte, gerät er nach Hebler in Widerspruch mit sich selbst. Er hat, die durch seine Lehre gesetzten Schranken, selbst überschreiten müssen, um seinen Grundsätzen tatsächlich Geltung zu verschaffen.

Da Hebler auf die Motive als zureichende Gründe unseres Handelns nicht verzichten kann, mußte es ihm wichtig sein zu zeigen, daß auch Mill um die Frage nach den Motiven nicht herumkam.

Anschließend will Hebler untersuchen, ob nicht von Mills eigenem Ausgangspunkte, also von der Tatsache aus, daß jeder Einzelne nach seiner Glückseligkeit strebe, befriedigendere Sätze zu gewinnen wären. Als erstes müßten wir dabei festhalten, «daß, was wir als ein Gut oder ein Wertvolles schätzen, als solches nicht ein für sich bestehender Gegenstand, nicht Etwas ist, das abgesehen von unserer Wertschätzung existiert, sondern Etwas, das eben dieser in bestimmter Weise sich aufdrängt, sowie es auch nur auf diese Art ursprünglich erkennbar ist. Was als ein Gut gelten will, muß, mit andern Worten, ein Lustgefühl erregen oder erregt haben. Hiermit wird der Begriff des Guts nicht herabgezogen» (Phil. A., S. 55). Wir dürfen eben den Begriff Lust nicht in einem niedrigen Sinne auffassen. Aber da es notwendig sei, einen zuverlässigeren Unterschied zwischen Gütern zu machen als das bloße Gefühl es könne, müßten wir das Lustgefühl in Werterkenntnis umwandeln. Indem wir die verschiedenen Arten von Lust, die wir erleben, aburteilen, entstehe allmählich in jedem Menschen ein von den einzelnen Fällen freies Urteil über den qualitativen Wert der verschiedenen Lustarten und Güter. Und zwar bilde sich dieses Urteil nicht nur von innen heraus, sondern im Zusammenleben mit andern Menschen. Dieses Urteil gehe nun jedem neuen Fall als «Vor-Urteil» voraus und weise ihm einen bestimmten Platz an in der Stufenreihe der Werte, d. h. der neue Fall müsse sich unserm allgemeinen Urteil unterwerfen, das wir zwar nicht ohne Lusterfahrung, aber dann doch «aus einer an und für sich lustfreien kühlen Vergleichung der verschiedenen uns bekannt gewordenen Lustarten und Güter» (Phil. A., S. 57) gewonnen haben. Wir handeln also nicht «nach der jeweils erwarteten Lust, sondern nach unserm allgemeinen Urteil über die ganze Art dieser Lust». So wird unser Handeln zu einem subjektiv-mo-

ralischen. «Wir wählen das Gut nicht aus Lust, weder vergangener noch gegenwärtiger, noch wegen einer zukünftigen, sondern weil wir unbefangen prüfend erkannt haben, daß es das größere, d. h. also, nach Wegfall jener Motive: das unserer Lust würdigere Gut ist. Die Erkenntnis dieser Würdigkeit ist also zwar mit bedingt durch vorangegangene tatsächliche Lust, aber keineswegs damit identisch» (Phil. A., S. 59). Die Lust hat für die Werterkenntnis «keine niedrigere und keine höhere Bedeutung, als die Wahrnehmung für die rein theoretische Erkenntnis, die eines kritisch zu verarbeitenden Stoffes. Wir lassen also zwischen Wert und Lust keinen engern Zusammenhang bestehen, als denjenigen, welcher sich ohne Ungereimtheit gar nicht leugnen läßt» (Phil. A., S. 59).

Der Zusammenhang zwischen der so entstandenen Werterkenntnis und sittlicher Freiheit ist offensichtlich. Ja, mir scheint die genetische Darstellung der Werterkenntnis die Tatsache sittlicher Freiheit bloß von einem andern Gesichtspunkte aus zu fassen; denn sowohl Handeln nach Werterkenntnis, wie sittliche Freiheit bedeuten, daß wir nicht an die augenblicklichen Reize verfallen sind, sondern wertend über diesen stehen. Es geht also im Grunde auch in dieser Schrift um die Frage der Willensfreiheit im Sinne sittlicher Freiheit. Hebler weist denn auch darauf hin, daß dieses unbefangen theoretische Verhalten den Dingen gegenüber, das sich in der Werterkenntnis äußert, auch für das Sittliche von größter Bedeutung sei. Dieses Verhalten sei zwar nicht schon als solches ein sittliches, aber es sei die Form, in welcher das sittliche Bewußtsein sich ausprägе.

«Die Lust, in allgemeine Werterkenntnis umgewandelt, ist eben damit von allem sittlich Bedenklichen gereinigt, während doch dieselbe Erkenntnis, weil Werterkenntnis, so gut wie die Lust fähig ist, als Motiv zu wirken» (Phil. A., S. 59).

Es zeigt sich hier deutlich der Unterschied, sowohl zu Mill, bei dem es Lust und Nützlichkeit sind, die das Handeln bestimmen, als auch zu Kant, bei dem es reine Vernunft ist, also wohl Erkenntnis, aber nicht Werterkenntnis, die das Handeln bestimmen soll. Daraus entsprang Kants Betonung der «reinen Form des Wollens gegenüber dem Inhalte desselben», auf die Hebler am Anfang dieses Aufsatzes hingewiesen hat. Gerade dies habe Kant

aber genötigt, hinterdrein «auf die verschmähte Glückseligkeit und Nützlichkeit zurückzugreifen» (Phil. A., S. 39).

Hebler dagegen ist Realist genug, es ratsamer zu finden, «den Eudämonismus seine Macht im Beginne der ethischen Grundlegung versuchen zu lassen, als ihm hinterdrein Zugeständnisse zu machen, welche man grundsätzlich verweigern müßte» (Phil. A., S. 66).

Hebler sucht nun seinen Standpunkt noch gegen einige Einwendungen, die dagegen gemacht werden könnten, zu schützen. Es verschaffe zwar jedes durch sittliche Tätigkeit verwirklichte Gut Lust, aber diese sei in keinem Falle das eigentliche Motiv des sittlichen Handelns. «Die wahrhaft sittliche Lust ist eine solche, die nach der Natur der Sache gar nicht eintreten kann, wenn sie gesucht wird, anstatt höchstens als die ungesuchte Folge eines durch erkannten Wert bestimmten Handelns dem Bewußtsein vorzuschweben» (Phil. A., S. 61). Hebler hat schon in seiner Auseinandersetzung mit Aristoteles betont, daß es undenkbar sei, daß man tugendhaft handle, ohne sich nachträglich dieses Handelns zu freuen. Und er verteidigt dessen Glückseligkeitslehre, bei welcher Eudämonie nicht Ziel, sondern teils natürliche Bedingung, teils natürliche Folge solchen Handelns sei. Auch daß Aristoteles vom tatsächlich Begehrten ausgehe, sei noch kein Grund zur Ablehnung seiner Lehre. Er bleibe ja dabei nicht stehen, sondern schließlich gebe auch bei ihm ein Werturteil den Ausschlag. Wir erkennen hier deutlich den realistischen Hebler, der mit dem lebendigen Menschen rechnet, ohne dabei auf die idealen Forderungen zu verzichten. Das «Wertvollste», welches Maßstab alles Handelns sein soll, ist für ihn allgemeine Glückseligkeit, im Sinne von Vollkommenheit. «Hingebung an dieses Ziel, nach der besondern immer sehr eingeschränkten Weise, wie der Mensch, zumal ein einzelner, dasselbe verstehen und dazu mitwirken kann, mit einer so unparteiischen Behandlung der eigenen Person, als ob man es mit einer fremden zu tun hätte — dies ist das höchste Ideal, was wir uns von menschlicher Gesinnung und Handlungsweise bilden können» (Phil. A., S. 61/62).

Auf den etwa möglichen Einwand, daß im Gemeinschaftsleben die objektive sittliche Verpflichtung von außen an uns herantrete, antwortet Hebler, daß der Gehorsam gegen diese verpflichtenden Mächte erst dann ein sittlicher sei, wenn er ein freier, auf eigenes Werturteil gegründeter sei. Jedes Individuum müsse die überlie-

ferten Werte mit einer gewissen Selbständigkeit von neuem in sich erzeugen. Es gehöre also zu aller Werterkenntnis Selbsttätigkeit des Subjekts; aber anderseits wäre und bliebe «das sittliche Bewußtsein und Leben eines Menschen ein höchst ärmliches Ding, wenn nicht Geschichte und Erziehung, überhaupt die menschliche Gemeinschaft ... sich an dessen Förderung beteiligte» (Phil. A., S. 63/64).

Die Norm des guten Handelns sei so zwar eine von der Verschiedenheit der Zeiten, Länder, Völker und Individuen abhängige, aber es lägen «in der menschlichen Natur und Entwicklung, sowie im Wesen der sittlichen Überzeugungen selbst, Gründe genug, welche begreiflich machen, daß von allen Überzeugungen gerade diese am meisten sich in Übereinstimmung miteinander zu bringen suchen und zu bringen verstehen» (Phil. A., S. 64).

Hebler gesteht Mill zwar zu, daß in der Frage nach den Bestimmungsgründen unseres Handelns von einem eigentlichen, rein theoretischen Beweise nicht die Rede sein könne. «Daß unser Handeln dieser oder jener Norm unterliegt, läßt sich nicht so demonstrieren, wie daß die Summe der Winkel in einem Dreieck gleich zwei Rechten ist» (Phil. A., S. 64).

Das erlaube uns jedoch keineswegs, unsere sittlichen Überzeugungen auf bloße Lust zu gründen. Hebler ist darum der Ansicht, daß der Utilitarismus Mills «als moralische Grundlehre betrachtet, einer das bloß Nützliche wie das bloß Lustbringende hinter sich lassenden, praktisch-kritischen Wertlehre weichen müsse» (Phil. A., S. 66).

Wenn diese die «Erkenntnis und Anerkenntnis» der sittlichen Wertbestimmungen zwar wohl für eine psychisch und geschichtlich bedingte halte, erleide damit deren praktische Unbedingtheit keineswegs einen Abbruch, noch werde damit ein Eudämonismus vertreten, «der mit dem bleibenden Kerne der Kantischen Reform» nicht verträglich wäre.

In ganz gleichem Sinne wie in dieser Schrift äußert sich Hebler über Werterkenntnis in den Beilagen zur «Freiheitslehre» im Kapitel «Verhältnis zwischen Wert und Wille», in welchem er sich, wie wir schon weiter oben erwähnt, mit Bergmann auseinandersetzt. In beiden Schriften erkennen wir deutlich Heblers praktisch-sittlichen Idealismus, der sowohl dem lebendigen Menschen wie auch den idealen Forderungen an diesen gerecht wird.

Mit Fichte setzt sich Hebler in einem Vortrag: «**Zum 100. Geburtstag Fichtes**» auseinander. Schon die spezielle Fassung dieses Vortrages, wie sie durch den Untertitel, «Seine Grundsätze über Wesen und Bestimmung des Gelehrten», zum Ausdruck kommt, ist typisch für Hebler. Er wollte bei dieser Gelegenheit dasjenige an Fichtes Philosophie hervorheben, was für alle Anwesenden schon vom rein menschlichen Standpunkte aus von Interesse sein mußte. «Fürchten Sie (darum) nicht, mich eine Stunde lang vom Ich und Nicht-Ich reden zu hören. Ich gedenke die Lehren Fichtes über einen Gegenstand aufzufrischen, welcher sich eine größere Teilnahme versprechen darf, welcher auch eher einer genügenden Behandlung in Kürze fähig, und, trotz seiner Begrenztheit, von der Natur ist, daß die Grundsätze eines Mannes darüber einen Einblick in seine gesamte Weltanschauung eröffnen» (Z. 100. G. F., S. 3). Es ist begreiflich, daß Fichtes praktisch-ethischer Idealismus, wie er in seinen Schriften über das Wesen und die Bestimmung des Gelehrten zum Ausdruck kommt, Hebler ganz besonders interessieren mußte. Durch seine Ausführungen zeigt er uns, wie der Gelehrte im Sinne Fichtes im Dienste der Gemeinschaft, als Lehrer oder Staatsmann, seine Pflicht erfüllt und die Idee ins Leben einbildet, indem er im Hinblick auf die wahre Bestimmung des Menschen seinen Mitmenschen zum Streben nach Vollkommenheit erzieht. Dies ist ganz im Sinne von Heblers praktischem Idealismus, wie er in der «Freiheitslehre», in den «Philosophischen Aufsätzen» und in seiner Schrift «Die Philosophie gegenüber dem Leben und den Einzelwissenschaften» zum Ausdruck kommt. Ja, Fichtes Sätze über das Verhältnis von Wissenschaft und Praxis, die Hebler am Ende seines Vortrages anführt, könnten ebensogut in dessen letztgenannter Schrift stehen.

Aber auch Fichtes «Wissenschaftslehre» sucht Hebler zu retten, indem er sie aus dem Ursprung ihrer Entstehung heraus zu erklären sucht. Er zeigt, daß es gerade ein praktisches Interesse gewesen, nämlich Fichtes Glaube an die sittliche Freiheit, welches ihn zur Lehre vom «reinen Ich» getrieben habe. Allerdings gibt Hebler zu, daß dies eine einseitige Bestimmung der theoretischen Weltanschauung durch die praktische sei.

Im Gegensatz hiezu trägt Heblers praktischer Idealismus der Wirklichkeit volle Rechnung und ist mit seinem theoretischen

Realismus vollkommen vereinbar. Es ist dies ein Standpunkt, der sowohl der praktischen als der theoretischen Sphäre gerecht wird.

Hebler betont jedoch, daß die «Wissenschaftslehre» nicht Lebensweisheit sein wolle, sondern nur Wissenschaft, ja nur Wissenschaft von der Wissenschaft. Das «reine Ich» Fichtes habe seine Stelle zunächst nur in der Philosophie und sei «etwas sehr Realistisches gegen die ‚Realitäten' der alten (und auch noch mancher neueren, z. B. Schellingschen) Metaphysik» (Z. 100. G. F., S. 8). Fichte sei am Ende doch nur einige Schritte weitergegangen auf demselben Wege, auf welchem sich die Physiker und Physiologen befänden, wenn sie lehrten, daß die Sinnesqualitäten nicht in den Dingen selbst, sondern in unserer Empfindung existierten. Wir sehen, Hebler möchte auch an Fichtes wie an Kants Erkenntnistheorie das realistische Moment retten. Aber das «absolute Ich» Fichtes kann nicht mehr realistisch aufgefaßt werden wie Kants «Ding an sich», von welchem Hebler zu zeigen suchte, daß es Kant auf gleichem Wege gefunden habe wie der Chemiker die wahre Natur eines chemischen Niederschlags. Während Hebler das realistisch aufgefaßte «Ding an sich» vollauf anerkennen konnte, mußten ihm Fichtes «absolutes Ich» und die daraus entstehenden Konsequenzen als philosophische Konstruktionen erscheinen. Er wäre aber der letzte gewesen, der einen Denker, dem es so ernst war wie Fichte, deswegen nicht entsprechend sachlich zu würdigen gewußt hätte, was folgendes Zitat deutlich zeigt.

«Ohne letztlich die Einseitigkeit dieses Idealismus, wie sie namentlich in seiner Naturbetrachtung und -verachtung, aber auch in einer entsprechenden Mangelhaftigkeit der Erkenntnislehre und Ethik zutage tritt, leugnen zu wollen: immer hat Fichte das ungemein große Verdienst, ein Grundproblem der Philosophie und damit überhaupt Wissenschaft zur vollsten Geltung gebracht; ferner eine der beachtenswertesten möglichen Lösungen dieses Problems in klassischer Weise ausgeführt; endlich die bedeutendsten und einflußreichsten bisherigen weitern Lösungsversuche angebahnt zu haben. Ich möchte doch wissen, was man von einem einzelnen Philosophen mehr verlangen kann» (Z. 100. G. F., S. 10).

Zum Schlusse möchte ich hier Heblers Schrift: «**Die Philosophie gegenüber dem Leben und den Einzelwissenschaften**» betrachten.

Zwar setzt sich Hebler hier nicht direkt mit dem deutschen Idealismus auseinander. Aber in dieser Schrift kommt in sehr klarer und faßlicher Weise seine Ansicht vom Wesen und den Aufgaben der Philosophie und damit auch sein ganzer philosophischer Standpunkt zum Ausdruck. Der Gegensatz dieser Philosophie zu den philosophischen Spekulationen der Nachkantianer tritt beim Lesen so offensichtlich zutage, daß ich glaube, diesen Aufsatz Heblers wenigstens als eine indirekte Auseinandersetzung mit dem nachkantischen Idealismus auffassen zu dürfen.

Zuerst setzt sich Hebler mit dem Vorwurf auseinander, die Philosophie sei unpraktisch, womit man oft nicht nur meine, sie übe keinen, sondern sie übe einen verderblichen Einfluß auf das Leben aus. Er gibt zu, daß eine praktische Mangelhaftigkeit der Philosophie oft genug vorgekommen, daß solche Systeme aber wohl etwas unphilosophische gewesen seien. Hebler versucht nun zu zeigen, daß der praktische Erfolg der Philosophie schon ihrem ganzen Wesen nach nicht ein rascher und unmittelbarer sein könne, schon deshalb nicht, weil sie alle Wissensgebiete umfasse und nie so weit auf das Einzelne der Dinge eingehen könne als zum Handeln nötig sei. Der Philosoph sei noch eine Stufe weiter vom praktischen Leben entfernt als jeder andere Wissenschaftler, aber Philosophie könne gerade über die Wissenschaften als Mittelglieder dem Leben nützlich werden. Auch die sogenannt praktische Philosophie müsse in gewissem Sinne unpraktisch sein, indem sie unbefangen betrachtend dem Leben gegenüberstehe und gerade dadurch befähigt sei, diesem nützlich zu werden. Wolle sie ohne diese Grundbedingung ins Leben eingreifen, so könne sie weder dem praktischen noch dem theoretischen Bedürfnisse Genüge tun. Eine solche Philosophie «ist die Frucht eines überspannten und zugleich oberflächlichen Idealismus, der, wie er theoretisch die Dinge meistern möchte, auch die Schranken zwischen Theorie und Praxis überrennt, dieser schon von vornherein einen geheimen Einfluß auf jene verstattet, und eben dadurch die Theorie um die Wirksamkeit bringt, welche sie haben könnte und sollte» (Phil. L. E., S. 7). Unzweifelhaft denkt Hebler hier auch an den nachkantischen Idealismus. Der langsame und

in die Ferne wirkende Einfluß der philosophischen Ideen, wie ihn nach Hebler Platos Philosophie gehabt hat, werde oft von kurzsichtigen Menschen nicht bemerkt. Die Bedeutung und Wirksamkeit solcher Ideen fürs Leben werde aber besser gewahrt, «wenn man sie dem Geist als Musterbilder vorschweben und die Gesinnung von ihnen durchdringen läßt, als wenn man sie mit Hast ins Leben einführt» (Phil. L. E., S. 9). Anderseits habe die Philosophie keineswegs «wie Hegel wollte, erst mit einbrechender Dämmerung, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, ihren Flug zu beginnen» (Phil. L. E., S. 8). Hebler verlangt eben, daß die Philosophie ihre Ideen ins Leben einbildet und dieses gestaltet, nicht, daß sie das vergangene Leben einfach auf eine logische Formel zu bringen sucht. Weiter führt Hebler aus, daß eine solch interesselose Betrachtung, die er das Menschlichste am Menschen nennt, nicht nur Grundbedingung für die Philosophie sei, sondern ebensosehr für wahre Wissenschaft, wie auch für die Selbständigkeit des Charakters und die Geistesbildung des Einzelnen. Das erinnert uns an die Bedeutung, die Hebler in seinem Aufsatz über den Utilitarismus einer unbefangen theoretischen Betrachtung der Dinge für das sittliche Verhalten des Menschen zugesprochen, und an den Wert, welchen er einer frei humanen Geistesbildung als Vorbereitung für politische Wirksamkeit beigelegt hat. Hebler findet es daher auch nicht am Platze, «von Wissenschaft und Kunst eine praktische und realistische Richtung zu fordern in einem Sinne, daß sie darob aufhören müßten sie selbst zu sein, daß sie die Freiheit der Betrachtung (also auch hier schwingt das Problem der Freiheit mit) und den Idealismus des Strebens aufzugeben hätten, welche ihr Lebenselement, ihr Wesen sind» (Phil. L. E., S. 17).

«Eine neue Idealität ohne Phantastik» — so nennt Hebler dieses unbefangen-theoretische Verhalten, diese uninteressierte Hingebung — tue uns not.

«Wo ein Volk nicht in weiten Kreisen Lust am rechten Schauen, wo es nicht an Kenntnissen und Künsten seine Sonn- und Festtagsfreude hat, seien jene beiden auch noch so einfacher Art und noch so nahe an die Werktagsarbeit angeschlossen, welcher Anschluß schon darum zweckmäßig ist, damit auch die letztere edler und freier, nicht bloß des äußeren Gewinnes wegen betrieben werde: da hat die Volksbildung ihre Aufgabe nur erst in sehr be-

scheidenem Maße gelöst» (Phil. L. E., S. 18). Könnte man in schönerer und, möchte ich sagen, demokratischerer Weise Wesen und Aufgabe eines praktischen Idealismus formulieren als wie Hebler es hier getan?

Im zweiten Teil dieser Schrift sucht Hebler das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften klarzulegen. Er gibt zu, daß die Philosophie keinen besondern Gegenstand in dem Sinne habe wie die übrigen Wissenschaften, daß sie keinen haben könne, «wenn sie nicht gerade den eigentümlichsten Ansprüchen, die an ihren Namen geknüpft sind, entsagen will. Sie will etwas von den übrigen Wissenschaften in anderer Weise Verschiedenes sein, als so, wie diese sich gegenseitig unterscheiden, nicht eine besondere Wissenschaft neben anderen solchen, sondern die allgemeine Wissenschaft, und zwar in dem Sinne, daß alle übrigen, zu ihrer eigenen Vollendung, derselben bedürften» (Phil. L. E., S. 20). Daß eine solch allgemeine Wissenschaft schon durch den Gegenstand der Wissenschaft überhaupt gefordert sei, weist Hebler im folgenden ausführlich nach. Die Welt sei nämlich nicht ein Haufen einzelner Gegenstände, sondern ein Kausalzusammenhang, in welchem alles in engerer oder weiterer Verwandtschaft und Verflechtung existiere. Diesen Zusammenhang des Ganzen zu berücksichtigen, sei Aufgabe der Philosophie, und diese sei damit in gewisser Hinsicht lebensnäher als die Einzelwissenschaften, welche die einzelnen Teile gesondert betrachten, wie es eine eingehende Kenntnis der speziellen Gebiete auch erfordere. Aber diese Scheidung bedürfe einer neuen Ergänzung durch eine neue Zusammenfassung, «eine durch die Idee des Wissens selbst geforderte Sammlung desselben, Universalität mit anderem Worte». Diese Verknüpfung der verschiedenen Wissenschaften und ihrer Teile nennt Hebler «das Philosophische an ihnen oder ihre Philosophie». Die so gefaßte Philosophie stehe mit den Wissenschaften in engster Beziehung, ja in diesem Sinne habe schon der Spezialforscher es nötig, Philosoph zu sein, während andererseits der Philosoph über nichts philosophieren solle, das er nicht kenne. Er solle mit dem Spezialforscher zusammengehen und sich von ihm über die speziellen Fragen seines Gebietes belehren lassen. Hebler weist darauf hin, daß alle großen Philosophen auch zugleich auf einem spezialwissenschaftlichen Gebiet tätig waren, was er geradezu von jedem Philosophen fordert, wohl aus der Überlegung heraus,

daß dieser dadurch genötigt werde, die reale Wirklichkeit im Auge zu behalten.

Dennoch sei Philosophie der besondern Pflege bedürftig, und es bedürfe einer besondern Philosophenklasse, denn der Spezialforscher sei sozusagen auch nur Spezialphilosoph, er bedenke das Ganze, soweit es sein besonderes Gebiet erfordere, der Philosoph dagegen «läßt sich auf die Teile ein, weil das Ganze aus ihnen besteht». Um zu zeigen, daß die Philosophie auch unmittelbar auf einzelwissenschaftlichem Gebiete nicht Geringes geleistet hat, erinnert Hebler an Descartes, Leibniz, Kant und Kepler, deren spezialwissenschaftliche Entdeckungen Ausdruck ihrer Philosophie gewesen seien, wie überhaupt kaum irgendwelche umfassendere Ansichten in der Wissenschaft aufträten, «die nicht in näherem oder entfernterem, geschichtlichem oder doch sachlichem Bezuge zu den Ideen der Philosophen ständen» (Phil. L. E., S. 39), welche Beziehungen Hebler an verschiedenen Beispielen zeigt.

Zuletzt weist Hebler noch auf das der Philosophie eigentümlichste Gebiet hin, auf welchem ihr durch die Spezialwissenschaften am wenigsten vorgearbeitet werde, nämlich auf die Erkenntnislehre. Auch deren Probleme flössen aber «aus der Natur des Gegenstandes, d. h. hier des Erkennens selbst», und seien echt wissenschaftliche Probleme. Zwar komme auch der Spezialforscher nicht um die erkenntnis-theoretischen Probleme herum, aber er ziehe sich hier gewöhnlich schnell auf speziell methodologische Fragen zurück.

Wir sehen, wie Hebler in der ganzen Betrachtung des Verhältnisses zwischen der Philosophie und den Wissenschaften das realistische Moment an der Philosophie betont, indem er zeigt, daß Philosophie sowohl als «Realwissenschaft», wie auch als Erkenntniswissenschaft durch die Natur des Gegenstandes, eben der Wissenschaft selbst, gefordert ist. Er sagt selber, daß er damit wohl für manche der Philosophie nicht genug eingeräumt habe. Er wolle hier aber nicht darstellen, «was man ihr nachrühmen k a n n, als vielmehr nur, was man ihr zugestehen muß», was ihr auch die «Gebildeten unter ihren Verächtern» zugestehen müßten. Er will hier offenbar die Philosophie rechtfertigen, auch gegenüber den Angriffen der hartnäckigsten Realisten und Positivisten, die nach dem Zusammenbruch des nachkantischen Idealismus' sicher nicht selten waren. Daß für Hebler selber Philosophie noch mehr ist

als nur Realwissenschaft, nämlich praktische Lebensweisheit, hat schon der erste Teil dieses Aufsatzes gezeigt, zeigen aber auch alle seine übrigen Schriften. Der Gegensatz der theoretisch-realistischen und zugleich praktisch-idealistischen Philosophie Heblers zu der spekulativen der Nachkantianer ist offensichtlich.

Hebler faßt das Motto der wahren Philosophie in Anlehnung an ein Wort Mercks in einem Brief an Goethe folgendermaßen: «Dein Bestreben, deine unablenkbare Richtung ist, dem Wirklichen eine philosophische Gestalt zu geben; die Andern versuchen, das Imaginative, das sogenannte Philosophische zu verwirklichen, und das gibt nichts wie dummes Zeug» (Phil. L. E., S. 36). Dabei hat Hebler sicher nicht zuletzt an den Gegensatz seiner eigenen Philosophie zu derjenigen der Nachkantianer gedacht, die in hohem Maße ihre imaginative Philosophie der Wirklichkeit unterlegten.

Wir sehen, Heblers ganze Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, wie sie in den besprochenen Schriften zum Ausdruck kommt, ist aus seiner philosophisch «praktischen» Einstellung heraus zu verstehen. Diese Einstellung äußert sich bei ihm auf theoretischem Gebiet als Realismus, auf praktischem Gebiet als p r a k t i s c h e r Idealismus, was aber, wie wir schon früher betonten, keineswegs zu einem Widerspruch zwischen den beiden Gebieten führt.

III. Hebler und Lessing

Mit keinem der großen deutschen Denker hat sich Hebler in seinen Schriften so direkt und so weitgehend beschäftigt wie mit Lessing. Er tat dies in den «Lessing-Studien» vom Jahre 1862, die einen ganzen Band seiner Schriften ausmachen, weiter in den «Philosophischen Aufsätzen» vom Jahre 1869 und in einer Festschrift zur 4. Jahrhundertfeier der Universität Tübingen vom Jahre 1877, in welcher er eine dramaturgische Analyse der «Emilia Galotti» vornahm.

Schon Rudolf Willi sagt in seinem Nekrolog über Hebler: «Ein so pietätvolles Denkmal und Allerseelenblumengewinde ist nur auf Grund einer jener Herzensfreundschaften denkbar, die über alle zeitlichen Schranken hinweg, und dann vielleicht gerade nur um so reiner und inniger Menschen aneinanderfesseln» (Euphorion 1899, Band VI, Heft 2, Seite 441). Es ist das «Gefühl gemeinschaftlich sympathisierender Geister» (Lessing: «Ernst und Falk»), das Hebler auch über zeitliche Schranken hinweg zu Lessing hinziehen mußte, und das in einer tiefen Verwandtschaft ihrer Weltanschauungen gründet. Und diese Übereinstimmung mußte Hebler um so mehr freuen, als er gerade mit den großen deutschen Idealisten seines Jahrhunderts in vielem nicht einig sein konnte, wie wir im vorigen Kapitel darzustellen versuchten.

Lessings unbedingter Glaube an die sittliche Bestimmung des Menschen, der in seinem Handeln durch die Vorstellung des Besten bestimmt werde, stimmt ganz mit Heblers Begriff der sittlichen Freiheit überein, die wie nach Hebler, so auch nach Lessing nicht unvereinbar ist mit strenger Kausalnotwendigkeit alles Geschehens.

Das ist der erste ganz wesentliche Punkt der Übereinstimmung in den Weltanschauungen der beiden.

Aber auch Lessings historische Weltbetrachtung, die jeder Kulturstufe ihre spezifische Bedeutung zuerkennt und so der Wirklichkeit volle Rechnung trägt, ohne das Ideal der menschlichen

Bestimmung aus dem Auge zu verlieren, diesem vielmehr gerade durch sein kritisches Verständnis für die Wirklichkeit praktische Bedeutung verschafft, mußte Heblers volle Zustimmung finden. Lessings Idealismus ist kein überspitzter, konstruktiver, wie derjenige der Nachkantianer, sondern ein praktisch-sittlicher wie derjenige Heblers, und dem entspricht auch seine Ansicht in bezug auf die Freiheit. Hebler weist darauf hin, daß, obschon Lessing nirgends eine Freiheitslehre entwickelt, er dennoch wiederholt von Freiheit als etwas Wirklichem und Gutem gesprochen habe. In seinem Aufsatz «Lessing und Jerusalem» führt Hebler Stellen aus dem «Nathan» an, die ganz entschieden den Glauben an eine sittliche Freiheit zum Ausdruck bringen.

Aber selbst wenn wir solche direkten Zeugnisse für Lessings Glauben an die sittliche Freiheit nicht besäßen, wäre doch Lessings ganze literarische Tätigkeit ein Beweis dafür, daß er von dieser sittlichen Freiheit, die den Menschen verantwortlich macht für all sein Handeln, die anderseits aber auch seinen Anspruch auf äußere Freiheit in der Gesellschaft rechtfertigt, aufs tiefste überzeugt war. Sein ganzes Schaffen ist Kampf für diese Freiheit, auf allen Gebieten des Lebens.

So brach er in der «Minna von Barnhelm» mit dem althergebrachten, starren Ehrbegriff und stellte ihm eine freiere, natürlichere, auf innere Überzeugung gegründete Wertung des Menschen entgegen, in der «Emilia Galotti» kämpfte er gegen den staatlichen Absolutismus, im «Nathan» und in seinen theologischen Schriften gegen Dogmatismus und Orthodoxie auf religiösem Gebiet und in der «Hamburgischen Dramaturgie» gegen den ästhetischen Dogmatismus des französischen Klassizismus. Überall ist es der Mensch mit seinem Recht auf Selbstbestimmung in allen Sphären des Lebens, für den er sich einsetzt, wenn nötig mit der ganzen Schärfe seiner Feder. Aber auch Lessings Tätigkeit als freier Schriftsteller, unter Verzicht auf jeden bürgerlichen Beruf, was damals noch etwas Außerordentliches war, ist ein Zeugnis dafür, wie sehr ihm auch die äußere Freiheit am Herzen lag, und man wird dabei unwillkürlich an Heblers schon weiter oben zitierte Worte der «Freiheitslehre» erinnert: «Die Freiheit, die wir meinen, die unser Herz erfüllt, ist nicht sowohl die unseres Wollens, als vielmehr die unseres äußern Lebens, namentlich gegenüber andern Menschen. Diese Freiheit allein ist es, um die sich

ein ‚praktischer' Mensch bekümmert; die andere wird von ihm dem Nachbar Grübler überlassen» (F. L., S. 99). So hat denn auch Lessing, der alles andere als ein Grübler, vielmehr ein eminent «praktischer» Mensch war, der alles in Tat umsetzte, und so die Idee ins Leben einbildete, über die Frage der Willensfreiheit nur einen ganz kurzen «Zusatz» zu einem Aufsatz von Karl Wilhelm Jerusalem geschrieben, den er im Jahre 1776 herausgab. Dies ist, wie Hebler sagt, die Hauptstelle über Lessings Ansicht von der Willensfreiheit; und mit diesem «Zusatz» beschäftigt sich unser Denker denn auch ausführlich in seinem Aufsatz: «**Lessing und Jerusalem oder Lessings Gedanken über Willensfreiheit.**» Jerusalem weist in seiner Schrift die Unmöglichkeit einer indeterministischen Willensfreiheit nach und vertritt einen Determinismus im Sinne der Bestimmung des Willens durch die Vorstellung des höchsten Guts. Er weist ferner nach, daß trotz dieser Notwendigkeit unseres Handelns der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht aufhöre, daß unser Verhalten in diesem Leben auch so auf unser Schicksal nach dem Tode Einfluß haben könne, und daß man diese Lehre auch von dem Vorwurfe, Gott werde dadurch zur unmittelbaren Ursache des moralisch Bösen, befreien könne.

Lessing stimmt dieser Lehre Jerusalems zu und ist überzeugt, daß wir dabei nichts verlören, was wir zu «unserer Tätigkeit hier» und «zu unserer Glückseligkeit dort» brauchen würden. «Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich m u ß; das B e s t e muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst soviel Fehltritte noch tue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat?» (L. St., S. 150.) Lessing gibt Jerusalem auch zu, daß dieses System von seiten der Moral geborgen sei, hingegen glaubt er, daß die Spekulation Einwendungen dagegen machen könnte, die sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen befremdendes System beheben ließen.

Wir sehen, diese Auffassung Lessings von der Willensfreiheit stimmt im wesentlichen mit Heblers deterministischer Willensfrei-

heit überein. Auch hier wird ja der Wille durch Erkenntnis des höchsten Wertes bestimmt, und es ist leicht begreiflich, daß sich Hebler eingehend mit diesem «Zusatz» beschäftigte und sich im folgenden bemühte, diese Gedanken Lessings vor Mißverständnissen zu schützen. Er setzt sich dabei mit verschiedenen Lessinginterpreten auseinander, so mit Ritter, Danzel, Schwarz und Guhrauer.

Hebler kann Ritter folgerichtig nicht zugeben, daß Lessing nur dann von Determinismus spreche, wenn unser Handeln durch den Verstand, nicht aber wenn es durch dunkle Triebe bestimmt werde. Weder Lessing, noch Jerusalem hätten einen Determinismus in diesem beschränkten Sinne vertreten, und beide stimmten hierin auch mit Leibniz überein. Es gehe bei Lessing und Jerusalem eben um die Notwendigkeit unserer Handlungen ganz allgemein, um Determinismus in seiner allgemeinsten Bedeutung, im Sinne von System der Notwendigkeit überhaupt, gleichviel, ob wir von deutlichen oder dunklen Vorstellungen bestimmt werden. Notwendigkeit als solche ist es aber auch, die Hebler am Herzen liegt. In der «Freiheitslehre» betont er, daß entweder alles in der Wirklichkeit mit Kausalnotwendigkeit geschehe, oder daß wir, wenn dies nicht der Fall wäre, auch dort, wo wir sonst damit rechnen, auf diese Kausalgesetzlichkeit und damit auf jeden zureichenden Grund und alle Wirklichkeitserkenntnis überhaupt, verzichten müßten.

Es ist klar, daß Hebler auch mit Schwarz nicht einverstanden sein kann, der glaubt, Lessing sehe die Freiheit darin, daß der Mensch Fehltritte tun könne. Das wäre ja wieder diese beschränkte Auffassung von Determinismus, und so weist Hebler darauf hin, daß die Fehltritte nach Lessing vielmehr innerhalb der Schranken der Notwendigkeit geschehen.

Auch Danzels Meinung, Lessing habe eine «Vermittlung zwischen Determinismus und Willkürstheorie» gefunden, kann Hebler selbstverständlich nicht billigen. Es gibt für ihn eben nur zwei Möglichkeiten, nämlich Notwendigkeit und ihr kontradiktorisches Gegenteil, d. h. «Vermögenheit» unter den nämlichen äußern und innern Umständen bald so, bald anders handeln zu können. Da sich Lessing für die erstere entschieden hat, scheint es Hebler ausgeschlossen, daß der «Zusatz» eine «Vermittlungstheorie» enthalte.

Auch Danzels Einwand, es bestehe ein Unterschied zwischen einer weisen Notwendigkeit, wie sie in der besten Welt herrsche und einer blinden, «fatalen», weist Hebler zurück, da dies für unsere Frage, über Notwendigkeit als solche, gar nichts bedeute. Es kommt in diesem Fall gar nicht darauf an, was für eine Notwendigkeit es ist, sondern ob unser Handeln überhaupt mit Notwendigkeit geschieht. Und wenn Danzel weiter glaubt, Lessing hätte die Freiheit nicht energischer ausdrücken können als mit seinem Dank dafür, daß wir «das Beste müßten», so erwidert ihm Hebler, daß es sich bei dieser Auffassung von Freiheit um sittliche Freiheit handle, die ja auch von den Deterministen (und mit ihnen, wie wir gesehen haben, auch von Hebler) als Tatsache nicht bestritten zu werden brauche. Bei Lessing stehe aber nur die Freiheit im Sinne von Willkür in Frage. Daß Lessing diese abgelehnt hat, und daß er trotzdem den Determinismus gegen die Einwendungen der Moral geborgen fühlte, darauf kommt dem realistischen und «praktischen» Hebler wohl alles an.

Weiter kann Hebler sich mit Danzel natürlich nicht einverstanden erklären, wenn dieser den Satz Lessings: «Also von seiten der Moral ist das System geborgen» (L. St., S. 150), auf dessen «Zusatz» und somit auf das bloße Geschehen des Guten bezieht, und zum Geschehen müssen noch ein «Desto-besser» hinzufügt. Dies würde nach Hebler den Determinismus eben noch gar nicht gegen Einwendungen der Moral schützen. Dazu genügt nämlich nicht, daß das Gute geschieht, sondern daß es durch das Wollen des Menschen, und damit durch dessen eigenste Tätigkeit geschehen kann. Daß der Determinismus dem Menschen dieses Wollen und damit auch die Verantwortlichkeit nicht nimmt, hat Hebler in der «Freiheitslehre», wie wir weiter oben ausgeführt, deutlich nachgewiesen. Damit ist für ihn aber der Determinismus, auf den er als theoretischer Realist nicht verzichten konnte, auch von der praktisch-moralischen Seite her vollkommen gerechtfertigt, und mehr braucht es nach seiner Ansicht keineswegs. Wenn Lessing dagegen glaubt, man könnte von spekulativer Seite Einwendungen gegen diese Lehre machen, die sich zwar wohl beheben ließen, wenn auch nur durch ein befremdendes System, so antwortet Hebler darauf: «In der Tat, wenn von seiten der Moral der Determinismus nichts zu fürchten hat, woher sollte ihm sonst Gefahr drohen?» (L. St., S. 156.) Hier macht der «prakti-

sche» und realistische Hebler halt, während Lessing ins Gebiet der Spekulation fortschreitet, und wir werden später noch hören, wie sich Hebler zu dieser Spekulation verhält. Wir wollen hier nur noch festhalten, daß Hebler in bezug auf dieses befremdende System mit den übrigen Interpreten nicht einverstanden ist und darlegt, daß damit nichts anderes als Lessings Lehre von der Seelenwanderung gemeint sein könne. Da mir aber diese Auseinandersetzungen für unsere spezielle Aufgabe nicht wesentlich scheinen, möchte ich des Zusammenhanges wegen nicht weiter darauf eingehen. Hebler kommt es in diesem ganzen Aufsatze wohl am meisten darauf an, zu beweisen, daß Lessing sich eindeutig zu strengem Determinismus bekannte, daß er trotzdem an eine gewisse Freiheit innerhalb der Schranken der Notwendigkeit geglaubt habe, indem er, wie verschiedene Zitate zeigen, überzeugt war, daß der Mensch die Macht der dunklen Vorstellungen brechen und sie durch deutliche Vorstellungen ersetzen könne, und es ihm daher möglich sei, moralischen Gesetzen zu folgen. Wir sehen, die Freiheit, die hier gemeint ist, ist nichts anderes als sittliche Freiheit im Sinne Heblers, die mit Indeterminismus gar nichts zu tun hat, und von der wir schon früher erwähnten, daß sie für Lessing etwas Wirkliches war, wenn er auch nirgends eine Freiheitslehre in diesem Sinne entwickelte. Wir begreifen darum auch, wenn Hebler mit Danzels Behauptung, «Lessing habe mit seinem Freiheitsbegriff ein ähnliches Aperçu gehabt, wie Kant mit dem seinigen» (L. St., S. 159), nicht einverstanden ist. Lessings sittliche Freiheit ist etwas Wirkliches und weit verschieden von Kants intelligibler Freiheit, die nur im Reich der Zwecke möglich ist, und die für Hebler, wie wir schon früher ausgeführt, etwas sehr Problematisches war. Hingegen weist Hebler darauf hin, daß vielmehr Lessings Lehre von der Seelenwanderung eine Berührung mit Kants Lehre vom intelligiblen Charakter zeige. Ich möchte darauf aber lieber erst im Zusammenhang mit Heblers Aufsatz über Lessings Philosophie eingehen.

Zum Schluß weist Hebler noch darauf hin, daß Lessing in der Frage der Freiheit im wesentlichen mit Leibniz übereinstimme, nämlich insofern, als auch dieser, je nach den Bestimmungsgründen unseres Handelns, eine Freiheit in mehrfacher Bedeutung des Wortes angenommen, obschon er immer wieder betont habe, daß

unter den nämlichen Umständen immer nur ein Erfolg möglich sei, und daß dieser dann auch unfehlbar eintrete.

Also nicht jegliche Freiheit, sondern nur die im indeterministischen Sinne ist es, die sowohl Lessing und Jerusalem, als auch Leibniz, und, wie bekannt, auch Hebler ablehnten. Diese Übereinstimmung in der Freiheitsfrage ist es vielleicht auch ganz besonders, die Hebler veranlaßte, in einem weitern Aufsatze: «**Lessings Philosophie**» nachzuweisen, daß — trotz des Gesprächs zwischen ihm und Jakobi, in welchem Lessing sich zum Determinismus bekennt, und auf Grund dessen man ihn zu einem Spinozisten stempeln wollte — Lessings ganzes Denken sich in Wirklichkeit weit mehr an Leibniz als an Spinoza anschließe. Gerade Lessings Determinismus im obenerwähnten Sinne, nach welchem unser Handeln durch die Vorstellung des Besten bestimmt wird, trennt ihn entschieden von Spinoza und rückt ihn aufs engste an Leibniz heran. Strenge Kausalnotwendigkeit alles Seins und Geschehens behaupten zwar sowohl Leibniz als Spinoza. Aber diese Notwendigkeit ist bei den beiden Denkern eine sehr verschiedene.

Mit Spinoza hat sich Hebler schon in seiner ersten Schrift vom Jahre 1850 «*Spinozas Lehre vom Verhältnis der Substanz zu ihren Bestimmtheiten*» beschäftigt. Er setzt sich darin hauptsächlich mit Erdmann auseinander und widerlegt dessen Ansicht, daß nach Spinoza die Attribute bloß von unserem Verstand an die Substanz «herangebracht» würden, sowie die Behauptung, daß die Einzeldinge oder Modi nur Produkte unserer Imagination und zufällig seien. Heblers Hauptabsicht in dieser Schrift war wohl, gegenüber Erdmann nachzuweisen, daß uns die Einzeldinge nur durch Mangel an Erkenntnis (da wir nicht die ganze Reihe der Ursachen und Wirkungen, durch welche die Modi bestimmt werden, kennen) als zufällig erscheinen, daß sie aber in Wirklichkeit nach Spinoza mit strenger Notwendigkeit aus der Substanz folgen und daß es danach in der Wirklichkeit keinen Zufall geben kann. Das Problem Determinismus—Indeterminismus hat Hebler also schon 1850 beschäftigt, und da er selber von seinem theoretischen Standpunkte aus auf die Kausalgesetzlichkeit nicht verzichten konnte, mußte es ihm wichtig sein, nachzuweisen, daß auch Spinoza die unbedingte Kausalnotwendigkeit alles Wirklichen behauptete. Auf die beson-

dere Fassung des Spinozistischen Determinismus hingegen ist er hier noch nicht eingetreten.

Wir haben aber schon bei unserer Betrachtung der «Freiheitslehre» (siehe den Abschnitt über «einseitigen Determinismus») gesehen, wie scharf Hebler seine Auffassung des Determinismus von der landläufigen Fassung dieses Begriffes abgrenzt. Es sei diese landläufige Verwechslung des Determinismus mit dem Fatalismus respektive Spinozismus, was einen Jakobi veranlaßt habe, aus Lessings Leugnen des freien Willens auf dessen Spinozismus zu folgen.

Lessings Determinismus bedeutet aber nicht dasselbe wie derjenige Spinozas. Bei Spinoza ist es einfach logische Notwendigkeit, Denknotwendigkeit, die aus dem Wesen der Substanz folgt; denn sie ist dasjenige Sein, das denknotwendig, das seinem Wesen nach rationell ist und das als solches auch notwendig existiert, da bei ihm Rationalität und Wirklichkeit zusammenfallen. Dies ist die Vollkommenheit der Substanz, und aus ihr folgt mit Notwendigkeit die Rationalität der Wirklichkeit. Diese Notwendigkeit ist durch keinen Zweck bestimmt, und wir begreifen daher, daß Hebler in seinem Aufsatz «Lessing und Jerusalem», absolute, metaphysische, geometrische, fatale, blinde, türkische, Spinozistische Notwendigkeit in einem Atemzuge nennt und sagt, daß Leibniz diese sowohl in bezug auf Gott, als auf den Menschen verneint habe.

In bezug auf die Weltschöpfung gibt Hebler zwar zu, daß bei Leibniz wie bei Spinoza die wirkliche Welt «die einzige realiter mögliche sei». Doch handle es sich bei Spinoza um ein «bloßes Müssen», bei Leibniz um «ein Müssen, das zugleich Sollen» sei; bei Spinoza werde «die Welt von hinten her gestoßen», bei Leibniz werde sie «von vorn, einem Ziele zu, gezogen»; bei Spinoza sei «die wirkende Ursache alles», bei Leibniz sei diese «von der Zweckursache in Dienst genommen».

Diese Annahme der Zweckmäßigkeit des Weltganzen sei aber ein wesentlicher Punkt, in welchem Lessing mit Leibniz übereinstimme. Hebler weist vor allem auf die «Erziehung des Menschengeschlechts» hin und führt Stellen aus der «Hamburgischen Dramaturgie» an, welche deutlich zeigen, daß Lessing die ganze Wirklichkeit als Zweckzusammenhang betrachtete.

Wir erinnern uns hier noch einmal an Lessings «Zusatz» zu

Jerusalems Schrift, in welchem er von der Notwendigkeit, die durch die Vorstellung des Besten bestimmt wird, spricht. Die Vorstellung des Besten ist hier also der zureichende Grund unseres Wollens und Handelns, ein Standpunkt, der Lessing entschieden mit Leibniz verbindet. Schon daß es die Vorstellung des Besten ist, die unser Wollen determiniert, ist wohl mit dem System von Leibniz, nicht aber mit demjenigen Spinozas vereinbar; denn nach ihm gibt es innerhalb der Wirklichkeit keine Ratio und damit auch kein Vorstellen im aktiven Sinne. Gerade dadurch, daß Leibniz der Wirklichkeit letzte individuelle Einheiten, die Monaden, deren Wesen das Vorstellen ausmacht, zugrunde legt, stellt er sich in bewußten Gegensatz zu Spinoza. Bei Leibniz gibt es innerhalb der Wirklichkeit wieder Ratio, nicht nur Rationalität wie bei Spinoza, und an Stelle des «Concipi» tritt hier wieder das «Concipere». Dadurch aber ist innerhalb der Wirklichkeit auch wieder dasjenige Wollen und Handeln möglich, von welchem Hebler in der «Freiheitslehre» sagte, es schließe den Begriff der Freiheit schon in sich, weil es durch unser Vorstellen, nicht durch die augenblicklichen äußern Reize bestimmt werde. An anderer Stelle der «Freiheitslehre» sagt Hebler ausdrücklich, daß zur Freiheit nichts weiter erforderlich sei als Wesen, die wirklich wollen und sich ihres Wollens bewußt seien. Und in seinem Aufsatz «Lessing und Jerusalem» führt er aus, daß die Freiheit in diesem Sinne bei Leibniz schon als Voraussetzung des durch einen zureichenden Grund determinierten Handelns behauptet werde; denn zu solchem Handeln gehören Individuen, die handeln und durch ihr Sein und Wesen dazu befähigt sein müssen. In der Auffassung der Voraussetzung des determinierten Handelns weiche der Leibnizsche Determinismus von demjenigen Spinozas ab. Dies hängt eben mit der verschiedenen Art ihrer Notwendigkeit zusammen. Wo diese nur eine logische, mathematisch-mechanistische ist wie bei Spinoza, sind keine freien Individuen als Voraussetzung für das determinierte Handeln nötig, und darum gibt es solche Individuen nach Spinoza innerhalb der Wirklichkeit überhaupt nicht. Bei ihm sind ja alle endlichen Dinge nur Modi der einen Substanz.

Hebler weist denn auch darauf hin, daß Lessing nicht nur durch seinen Teleologismus und sein Bekenntnis zur Lehre von der besten Welt, sondern auch durch die Bedeutung, welche er der

Individualität beimesse, entschieden mit Leibniz übereinstimme, ja diesen im letztgenannten Punkte noch übertreffe, da nach ihm das Ziel der Menschheit von jedem einzelnen Menschen im Laufe der Zeit erreicht werden solle. Wenn Lessing an die Individualität, an die strenge Unteilbarkeit, an die endlose Entwicklungsfähigkeit und an die Fortdauer der menschlichen Seele glaube — Hebler faßt dies alles mit dem Worte Individualismus zusammen —, seien dies wesentliche Berührungspunkte mit der Philosophie von Leibniz und Unterschiede zu Spinoza. Da nämlich nach Spinoza nur die einfachsten Modi unbegrenzte Dauer hätten, «der menschliche Geist aber ein zusammengesetzter Modus, ein Haufen von Ideen» sei, schließe dies die Unteilbarkeit und die persönliche Fortdauer der Seele aus.

Wenn also Lessing auch in diesem «Individualismus» mit Leibniz übereinstimmt, so steht dies in engstem Zusammenhang mit der bestimmten Fassung ihres Determinismus und somit auch mit Heblers eigenem philosophischen Grundbegriff, dem der deterministischen Freiheit. Die Übereinstimmung von Lessing und Leibniz in diesem «Individualismus» nachzuweisen, mußte für ihn schon darum wichtig sein, weil damit indirekt auch deren Übereinstimmung in bezug auf das Freiheitsproblem und ihre Stellung in dieser Frage gezeigt, und von derjenigen Spinozas unterschieden wird.

Hebler weist in diesem Aufsatz auch nach, wie wenig stichhaltig die üblichen Beweise für Lessings Spinozismus sind. So gebe Lessings Gespräch mit Jakobi überhaupt über Lessings Philosophie keinen Aufschluß, einmal deswegen, weil Jakobi ein «Spinozistenriecher» gewesen sei, aber mehr noch, weil nach Jakobis Bericht über dieses Gespräch, Lessing auch Leibniz zu den Spinozisten gerechnet hätte. Jakobi scheine von einem Spinozismus im erweiterten Sinne des Wortes, der sich nicht mit dem Spinozismus von Spinoza selbst deckte, gesprochen zu haben, und auf diesen erweiterten Sinn von Spinozismus sei Lessing vielleicht eingegangen.

Hebler erwähnt zwar, daß Lessing in seinem Fragment «Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott» den Dingen eine solche Wirklichkeit außer Gott abspreche und daß sowohl nach diesem Bruchstück, wie auch nach § 73, in Verbindung mit § 75 der «Erziehung des Menschengeschlechts», die endlichen Dinge ihre Wirk-

lichkeit schon in den göttlichen Begriffen hätten, daß also die Dinge nach Lessing in Gott seien. Hebler gibt zu, daß diese Gedanken etwas Spinozistisches an sich haben, weist dann aber nach, daß Lessing die weltlichen Dinge nie für bloße Modi erklärt habe, daß vielmehr dieses «In-Gott-sein» erst genauer bestimmt werden müßte, und nicht ohne weiteres für Spinozismus erklärt werden könne. Auch wenn Lessing, wie Jacobi berichte, von einem Genuß der höheren Kraft rede, so scheine dies doch ein Für-sich-sein dieser Kraft gegenüber den endlichen Dingen zu erfordern, wodurch aber auch diese endlichen Dinge in eine entsprechende Freiheit versetzt würden. Hingegen gibt Hebler zu, daß Lessing sich mit diesem Sein der Dinge in Gott Spinoza um so näher fühlen mußte, als damals eine nicht spinozistische Einheit Gottes und der Welt noch nicht, wie später, allgemein bekannt gewesen sei, und daß er die Annahme wirklich Spinoza habe verdanken mögen. Abschließend bemerkt er aber doch, daß dieser «Pantheismus oder besser Panentheismus Lessings» viel eher im Sinne Leibnizens gemeint sei. In der Lehre von der Erhaltung der Welt durch Gott finde sich ein gewisser Panentheismus auch bei Leibniz, und zwar im ausdrücklichen Zugeständnis an Spinoza, doch mit Verwahrung gegen die bloße Akzidentalität der Dinge. Es ist begreiflich, daß Hebler Lessing hier nicht im Sinne Spinozas verstanden haben will. Dies würde ja gerade mit dessen nachgewiesenem «Individualismus» unvereinbar sein, und er würde damit dessen Denken in Widersprüche bringen, wie sie einem Lessing keineswegs zugemutet werden dürfen. Wohl aus dem gleichen Grunde will Hebler noch andere, in bezug auf Interpretation fragliche Stellen Lessings nicht als Spinozismus gedeutet haben, so zum Beispiel dessen Behauptung, daß Ausdehnung, Bewegung und Gedanke in einer höheren Kraft gegründet seien. Dies sei viel zu ungenau ausgedrückt, um darin Spinozas Lehre von den unendlich vielen Attributen wiederfinden zu können. Zudem hatte Hebler schon in seinem Aufsatz «Spinozas Lehre vom Verhältnis der Substanz zu ihren Bestimmtheiten» nachgewiesen, daß die Attribute nicht in der Substanz g e g r ü n d e t seien, sondern diese a u s m a c h e n.

Wenn hingegen Schwarz den § 73 des «Menschengeschlechts» deswegen als stärksten Beweis gegen Spinozismus auffaßt, weil Lessing hier Gott als selbstbewußten, als innere Duplizität setze,

so ist Hebler damit nicht einverstanden. Spinoza spreche nämlich öfters von einem «Deum se intelligere», und er habe dies auch tun dürfen, ohne sich zu widersprechen; denn das Denken sei ja auch Attribut der Substanz, sei also etwas Substantielles. Wenn aber die Substanz überhaupt denken dürfe, so dürfe und müsse sie auch sich selbst denken, da es ja außer ihr nichts zu denken, nichts Wirkliches gäbe. Man könne also dem Spinozistischen Gotte das Selbstbewußtsein in dieser Form nicht absprechen, ja es werde hier vielmehr alles Bewußtsein zu Gottes Selbstbewußtsein, und gerade damit hätten sich die Leute nicht einverstanden erklären können, da sie auf ihr Selbstbewußtsein nicht verzichten wollten. Auf dieses Selbstbewußtsein des Menschen konnte auch Hebler nicht verzichten, ohne seine sittliche Freiheit preiszugeben. Wenn er darum im Gegensatz zu Schwarz dem Spinozistischen Gotte nicht jegliches Selbstbewußtsein abspricht, so weist er doch gleich auf den Unterschied hin, der hier zwischen Spinoza und Lessing bestehe. Bei Lessing bekomme das göttliche Selbstbewußtsein gerade durch das Hereinziehen der Welt im § 75 des «Menschengeschlechts», deren einzelnen Erscheinungen Lessing eine größere Selbständigkeit zugestehe als Spinoza, eine solche Ausweitung, daß man dieses göttliche Selbstbewußtsein eher bei Lessing als bei Spinoza vermissen könnte. Bei Spinoza machen die endlichen Geister zusammen den Intellekt Gottes aus, bei Lessing hingegen seien diese, wie die endlichen Dinge überhaupt, nur Objekte des göttlichen Bewußtseins. Sie sind bei ihm eben keine bloßen Modi, wenn er sie auch in Gott sein läßt.

Alle diese Unterschiede zwischen Spinoza und Lessing scheinen Hebler das ganze Gerede über dessen Spinozismus genügend zu widerlegen, und wenn Lessing selbst sich zum Spinozismus bekannt habe, so sei dies unter allen Umständen nicht wörtlich zu nehmen, da er «ein wirklicher -ianer oder -ist» gar nicht hätte sein können. Schon am Anfang dieses Aufsatzes über Lessings Philosophie hat Hebler darauf hingewiesen, daß Lessing überhaupt keinem System angehangen habe, daß er schon seiner ganzen Natur nach nicht darauf eingestellt gewesen sei, seine Gedanken in eigentlicher Systemsform auszugestalten, sondern diese vielmehr gerne an den Gedanken anderer entwickelte. Auch hierin finden wir eine Verwandtschaft zwischen Lessing und Hebler, und wenn dieser sagt, daß der Besitz eines Systems gewöhnlich ein

Beweis dafür sei, wie schnell man mit dem Philosophieren fertig geworden, wie wenig der philosophische Trieb in einem lebendig geblieben, so entspricht dies ganz Lessings Einstellung, wonach er ein immer reges Streben nach Wahrheit ihrem vollen Besitze vorzog, weil er wußte, daß letzteres überhaupt nicht für Menschen sei. Mir scheint dies ein Ausdruck jenes gesunden Realismus' zu sein, den wir auch bei Hebler gefunden haben, und der mit den Schranken alles Wirklichen rechnet, ohne dabei das Ideal als Maßstab für das «praktische» Verhalten des Menschen aus dem Auge zu verlieren.

Am Schlusse dieses Aufsatzes kommt Hebler noch auf das Verhältnis zwischen Lessing und Kant zu sprechen. Er weist darauf hin, daß sie aneinander vorbeigelebt, wobei es verwunderlicher sei, daß Kant von Lessing, nicht dieser von jenem, so wenig Notiz genommen habe, da Lessings ganzes Werk schon vorlag, Kants Hauptwerk aber erst nach Lessings Tod erschienen sei. Freilich hätte Lessing in philosophischen Dingen mehr von Kant, als dieser von jenem lernen können. Lessings Bruchstück «Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können», nennt Hebler Phantasien, und es ist begreiflich, daß er von seinem theoretisch-realistischen Standpunkte aus das Lob Guhrauers darüber nicht teilen konnte. Er weist ferner darauf hin, daß Lessing die notwendige Wirklichkeit Gottes als eine Eigenschaft wie andere Eigenschaften betrachtete, während Kant schon in seiner Schrift «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763)» den ontologischen Beweis entkräftet habe. Weiter erwähnt er, daß Lessing ernstlich an einen Wechsel von Expansion und Kontraktion in Gott gedacht habe, während es Kant nicht eingefallen sei, diese Begriffe außerhalb der Naturphilosophie zu gebrauchen. Er erinnert ferner an Kants Kritik von Mendelssohns Unsterblichkeitsbeweisen, während Lessing in der «Erziehung des Menschengeschlechts» solche Beweise noch für möglich gehalten habe. Mit all dem will Hebler offenbar den Unterschied zeigen zwischen dem kritischen Denken Kants und demjenigen Lessings, bei dem das «Praktische» schon von vornherein auf seine theoretische Überzeugung eingewirkt habe. Aus diesem «praktischen» Interesse heraus will denn Hebler auch Lessings ganze Philosophie verstehen, ähnlich wie er Fichtes Wissenschaftslehre aus dessen «praktischen» Interessen zu erklären suchte. Aber

bei Lessing wie bei Fichte tadelt er die ungenügende Trennung der theoretischen und der praktischen Sphäre, was denn auch beiden Gebieten schade. Lessings Glaube an die beste Welt und an ein harmonisches Zusammenwirken der Weltdinge zu einer allgemeinen Wirkung des Guten, bezeichnet Hebler als den «Einheits- und Keimpunkt von Lessings Philosophie» (L. St., S. 141), aus dem sich denn auch dessen übrige Hauptgedanken ergäben; so das Dasein Gottes als des Verwirklichers dieser Idee, der Determinismus, durch den deren Verwirklichung vor einem willkürlichen Eingreifen in den Weltlauf geschützt werden soll, die Präexistenz und die Metempsychose, durch die sowohl für das ganze Menschengeschlecht, wie für den Einzelnen die vollkommene Verwirklichung dieses Guten und die Vollendung der göttlichen Erziehung möglich sei. Schon in bezug auf Lessings «beste Welt», erklärt Hebler aber, daß Lessing diese wohl um so mehr am Herzen gelegen, je schlechter es ihm persönlich in dieser «unübertrefflichen» Welt gegangen sei. Wir spüren die leise Ironie, mit der Hebler diese Lehre betrachtet. Das war für ihn nicht mehr realistische Wirklichkeitserkenntnis, sondern Spekulation, und wenn Lessing aus dieser «praktischen» Idee weitere Erkenntnisse ableiten wollte, so war das für Hebler eine unerlaubte Beeinflussung der theoretischen Sphäre durch die «praktischen» Interessen. Lessings Determinismus ist also eine Forderung der «praktischen» Vernunft. Hebler aber konnte als theoretischer Realist nicht auf den Determinismus verzichten und mußte daher zeigen, wie auch die «praktische» Sphäre der Philosophie mit ihm in Einklang zu bringen sei. Er tat dies, indem er die Werterkenntnis und die darauf beruhende Bestimmung unseres Wollens für seelische Tatsache erklärte. Über diese Tatsache der Werterkenntnis geht Hebler nicht hinaus, während Lessing diese nun noch mit seinen spekulativen Ideen in Einklang bringen mußte und dadurch zu jener geschichtsphilosophischen und theologischen Frage gedrängt wurde, wie es möglich sei, daß in der besten Welt, deren Determinismus seinen letzten Grund in Gott habe, doch so viele Menschen ihre Bestimmung verfehlen. Lessing war dadurch zu einer Theodizee genötigt, und er versuchte, diese in seiner Lehre von der Präexistenz und Metempsychose zu geben.

Es sind also bei Lessing wie bei Kant die Ideen von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit auf praktische Bedürfnisse gegründet.

Doch sieht Hebler zwischen den beiden einen Unterschied darin, daß der Primat der «praktischen» Vernunft bei Lessing erstens ein tatsächlicher und nicht ein postulierter sei, und zweitens darin, daß er auf einer Vermengung und nicht auf einer bewußten Scheidung der beiden Gebiete beruhe. Lessing betone nämlich nicht nur den «praktischen» Zweck des Handelns, sondern auch zugleich die Abhängigkeit des Handelns vom Vorstellen, der Reinigkeit des Herzens von der Ausbildung des Verstandes, der Seligkeit von der Erleuchtung. Die beiden Sphären stehen bei ihm also in Wechselwirkung, und es war ihm offenbar gar nicht bewußt, daß er der «praktischen» Sphäre tatsächlich einen Primat einräumte, indem er sein ganzes Denken von jener zentralen Idee der besten Welt bestimmen ließ.

Kant hingegen habe scharf das Gesetz der theoretischen Vernunft von den Postulaten der praktischen Vernunft unterschieden und den letztern nur einen Einfluß auf den «moralischen Glauben» zugestanden, der von der theoretischen Vernunft nicht bestimmt werden könne und der auch nicht für die theoretische, sondern nur für die praktische Betrachtung der Wirklichkeit von Bedeutung sei. Freilich sah Hebler, daß diese Lösung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis «neue Fragen in sich barg». Welche Fragen Hebler damit meint, führt er selber nicht aus. Doch dürfen wir hier einen Hinweis erkennen auf den Kantischen, dem «Praktiker» Hebler widerstrebenden Begriff der «intelligiblen Freiheit» und die ganze aus diesem Begriff sich ergebende Problematik.

Es kommt in dieser Gegenüberstellung Lessings und Kants wieder deutlich Heblers theoretisch-realistischer Standpunkt zum Ausdruck, und so gewinnt dieser Aufsatz auch hierdurch, nicht nur durch seine Beziehung zum Freiheitsproblem, den engsten Zusammenhang mit Heblers eigenem Denken.

In einer weitern Reihe von Aufsätzen untersucht Hebler **Lessings Stellung zur Religion überhaupt und zum Christentum im besondern.** Er tut dies in den vier ersten Kapiteln der «Lessing-Studien» und im vierten Stück der «Philosophischen Aufsätze», das den Titel «Lessingiana» trägt. Ich möchte nicht einzeln auf jeden dieser Aufsätze eingehen, sondern versuchen, deren Beziehung zu Heblers eigenem Denken aufzuweisen, indem ich ihre gemeinsamen Grundgedanken herauszuschälen hoffe.

In allen diesen Abhandlungen zeigt Hebler nämlich, daß Lessing auch der Religion gegenüber eine freiere und zugleich wissenschaftlichere Stellung einnahm als die meisten seiner gelehrten Zeitgenossen. Er zeigt, wie Lessing als kritischer Denker das Religiöse mit den Forderungen der Vernunft in Einklang zu bringen suchte, aber nicht etwa dadurch, daß er wie die «Neumodischen», die er gerade wegen ihrer Halbheiten bekämpfte, Glauben und Vernunft miteinander vermengte, sondern indem er beiden auf ihrem Gebiete volle Bedeutung zuerkannte. Er weist darauf hin, wie Lessing die positiven Religionen, besonders aber das Christentum, einer kritischen Prüfung unterzog und es rein gegenständlich betrachtete, um zu sehen, was «göttlich und was menschlich» daran sei. Aber gerade diese freie Stellungnahme, die das Positive als geschichtlich Gewordenes, als natürliches Produkt der menschlichen Entwicklung betrachtete, ohne es ganz in Vernunftwahrheiten auflösen zu wollen, habe ihn befähigt, sowohl «dem geschichtlichen Wesen, wie der idealen Bestimmung des Christentums gerecht zu werden». Aus dieser, dem geschichtlich Gewordenen Rechnung tragenden Einstellung heraus, die jeder positiven Religion an ihrem Platze ihre Bedeutung zuerkennt, will Hebler auch Lessings Verhalten gegenüber einzelnen Sätzen des Christentums verstanden haben.

Wenn Lessing zum Beispiel (siehe § 46 der «Erziehung des Menschengeschlechts») glaubt, «Christi Schluß aus der Benennung Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» könnte in einen strengen Beweis für die Unsterblichkeit ausgebildet werden, ist Hebler zwar erstaunt, daß Lessing überhaupt an einen solchen Beweis dachte und nicht dem Reimarus beistimmte, der diesen Schluß kritisierte, was Hebler von seinem Standpunkte aus ebenso tun mußte. Eine solche Rationalisierung des Dogmas wäre für den theoretisch-realistischen Hebler eben eine Konstruktion, die weder den Glauben, noch die Vernunft befriedigen könnte. Im Hinblick auf Lessings kritisches Denken will er ihm denn auch eine solche Konstruktion nicht zumuten, sondern dessen Glauben an die Möglichkeit eines Beweises lieber mit dessen Idee von der besten Welt in einen psychologischen, religiösen und geschichtlichen Zusammenhang bringen als annehmen, Lessing habe an einen streng logischen Zusammenhang gedacht, wie er sich etwa aus dessen Bruchstück über «Die Wirklichkeit der Dinge außer Gott»

und den Paragraphen 73 und 75 der «Erziehung des Menschengeschlechts» konstruieren ließe. Eine solche Konstruktion wäre nach Hebler «ein gewagtes Philosophem». Hebler hatte übrigens schon in den «Lessing-Studien» nachzuweisen versucht, daß Lessing sehr früh vom Standpunkt der spekulativen Dogmatik, wie er sich in dessen «Christentum der Vernunft» zeigte, abgekommen sei, und daß er in den Paragraphen 73 und 75 des «Menschengeschlechts» keine Konstruktion des Dreieinigkeitsdogmas habe geben wollen, sondern nur zeigen, daß kein Grund vorhanden sei, dieses völlig und voreilig wegzuwerfen, da es, wie alles Positive der Religion, einen erzieherischen Wert haben könne. Und in seiner Abhandlung «Zur Unsterblichkeitslehre» erinnert Hebler daran, daß Lessing, ohne Rücksicht zu nehmen auf angenommene Meinungen, doch der Auffassung gewesen sei, daß diese alle in einem gewissen Verstande wahr seien, und daß er dann diese Meinungen so lange «gedreht» habe, bis es möglich war, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Als eine solch freie, geschichtlich anerkennende, gegenständliche Betrachtungsweise, und nicht als spekulative Dogmatik, will Hebler Lessings Auffassung in bezug auf diesen Unsterblichkeitsbeweis verstanden haben. In seinem Aufsatz «Lessings Stellung zum Christentum» weist Hebler auf den Unterschied hin zwischen Lessings Auffassung in bezug auf die Vernünftigkeit des Dogmas und derjenigen Schellings und Hegels. Diese hätten nämlich die Dogmen, oder wenigstens doch ihren wesentlichen Gehalt, als vernünftig erklärt und geglaubt, der Philosoph meine, wenn er diese aus der Vernunft konstruiere, den gleichen Gehalt wie der einfache Christ, nur in einem andern Aggregatszustand. Lessing hingegen habe nur behauptet, daß seine philosophischen Annahmen mehrfach mit christlichen Lehren zusammenträfen. Er habe in diesen einen der Vernunft erträglichen Sinn zu finden gesucht, habe aber diese seine Deutung nicht für die eigentliche Meinung des Dogmas ausgeben wollen. Er sei vielmehr überzeugt gewesen, daß dieses außer der Vernunftwahrheit noch einen weitern Gehalt einschließe, der auf der entsprechenden religiösen Entwicklungsstufe einen erzieherischen Wert habe, und erst die Verbindung dieses Gehaltes mit dem Vernünftigen mache den ganzen Inhalt des Dogmas aus.

In dem Aufsatz «Der Geistesgang Lessings als Re-

ligionsforschers» betont Hebler weiter, daß Lessing nie viel von Beweisen für die Wahrheit der Religion gehalten habe, daß er vielmehr der Meinung gewesen sei, daß dadurch die Hauptsache, nämlich das «Praktische» der Religion, verkürzt werde.

Wir haben schon im ersten und zweiten Kapitel ausgeführt, wie auch Hebler für eine strenge Scheidung zwischen Religion und Wissenschaft eingetreten und beiden ihre volle Bedeutung zuerkannte; wie auch er alle spekulativen Konstruktionen, welche den Unterschied zwischen dem religiösen und dem wissenschaftlichen Gebiet verwischen wollten, ablehnte und überzeugt war, daß eine Rationalisierung der religiösen Werte weder den religiösen noch den wissenschaftlichen Forderungen gerecht werde.

Wenn also, wie Hebler in seinen Untersuchungen nachzuweisen sucht, Lessing in religiöser Beziehung jede spekulative Dogmatik fernlag, so zeigt sich auch hierin wieder dessen Verwandtschaft mit Hebler, und es mußte diesem ein tiefes Bedürfnis sein, die Stellung Lessings auch auf diesem Gebiet ins rechte Licht zu rücken.

Anderseits zeigen sich auch hier wieder Unterschiede zwischen den beiden Denkern. Wenn Lessing zwar immer wieder auf das Gefühl als die sicherste Grundlage aller religiösen Überzeugung verwiesen habe, so habe er doch selbst dieses religiöse Gefühl unter die Aufsicht des Denkens gestellt, so daß die Vernunft für ihn der Prüfstein für die Richtigkeit der religiösen Gefühle gewesen sei. Man dürfe Lessings Ansicht hierin nicht «durch die Brille der Schleiermacherschen Lehre» betrachten. Für Lessing sei das Gefühl, «als ein gegen das Denken selbständiges, nur ‚die letzte unfehlbare Zuflucht des Christen'», während es bei Schleiermacher «der normale und einzige Sitz» aller Religion sei.

Die Meinung Schleiermachers, man dürfe die spezifisch religiösen Gegenstände nicht vom religiösen Bewußtsein trennen, ist nach Hebler ein Fortschritt über Lessing hinaus auf dessen eigenem Wege. Diese Einstellung zum Religiösen haben wir auch in Heblers Aufsatz über die Lehre des Kopernikus gefunden, in welchem er die göttlichen Dinge allein «durch das Medium des religiösen Bewußtseins» erforscht haben will, weil diese hier ursprünglich erlebt werden. Wir haben schon früher darauf hingewiesen, wie typisch diese Auffassung für Heblers Denken ist.

Wir begreifen nun auch, wenn er Lessing auf Grund von des-

sen theoretischer Einstellung zum Christentum, wie sie in dessen Schriften zum Ausdruck kommt, nicht einen Christen nennen will. Verteidigung des Christentums sei noch keine Parteinahme, und zudem habe Lessing auch andere Religionen, insbesondere deren vernünftigen Gehalt, verteidigt. Seine Anhänglichkeit zum Christentum gründe auf Untersuchung und auf der Ansicht, daß es eine Stufe höher als das Judentum, und dem Ideal der Vernunftreligion um diese näher sei. Da aber das historische Christentum, wie auch Lessing zugestanden, Wesentliches enthalte, das sich durch die Vernunft allein nicht fassen lasse, und da das religiöse Gefühl, auf dem Lessing dieses Außervernünftige ruhen ließ, nicht das seinige gewesen sei, und er jene unerklärbaren göttlichen Gründe in sich nicht gespürt habe, so sei ihm das Positive am Christentum doch immer irgendwie fremd geblieben. So habe er z. B. Christus als Gegenstand der Religion nicht anerkannt, und auch sein Unsterblichkeitsglaube sei nicht der biblische gewesen. Für den realistischen Hebler ist aber zur Beantwortung der Frage, ob jemand im theoretischen Sinne ein Christ gewesen sei, nicht irgendein zurechtgelegter, konstruierter Begriff des Christentums maßgebend, sondern allein der historisch gefaßte Begriff desselben. Ob sich jemand zum Christentum in dieser bestimmten Fassung bekenne, ist für ihn entscheidend, und da muß er Lessing den Namen eines Christen absprechen und findet es richtig, wenn dieser selber sich in diesem Sinne auch nicht für einen Christen hielt. «Ein christlicher Nichtchrist» ist für Hebler dieser Lessing, der von der Hauptsache des Christentums, nämlich dessen sittlichem Kern, vollauf überzeugt gewesen sei, und dem es Herzenssache gewesen, «sich für das Recht desselben zu wehren, und an der Bestimmung desselben, soviel an ihm, mitzuarbeiten» (L. St., S. 103).

In seiner Deutung von Lessings Parabel «Der Palast im Feuer» zählt Hebler Lessing darum auch zu denjenigen, welche in voller Überzeugung von der hohen Sendung der christlichen Religion, die biblischen Schriften und Glaubensbekenntnisse der verschiedenen Kirchen und Sekten kritisch beleuchteten, «und gerade dadurch am geschicktesten wurden, denjenigen zugesellt zu werden, die innerhalb des Palastes (der christlichen Religion) arbeiteten» (Phil. A., S. 86). Der theoretisch-realistische Hebler ist eben der Überzeugung, daß eine solch kritische Prüfung, solange

sie wirklich eine unvoreingenommene, gegenständliche Betrachtung bleibt, dem Christentum nicht nur nicht schaden, sondern auch förderlich sein könne. Darum will er in der Parabel nicht allein das «Nichtbrennen» des Nordlichts ins Auge fassen, wie der Pastor Goeze, sondern auch dessen Leuchten. Hebler ist vollauf überzeugt, daß ein solcher «Unchrist» im Sinne Lessings, dem Christentum weit nützlicher war als mancher sogenannte Christ.

Daß Lessing aber in «praktischer» Hinsicht ein wahrer Christ gewesen, darüber besteht für Hebler natürlich gar kein Zweifel. Und dieses «Praktische» am Christentum war wohl auch für ihn die Hauptsache. In seinem «Kaufmann von Venedig» bezeichnet Hebler Portia als «überhaupt vielleicht die idealste Christin, die jemals im Leben oder in der Kunst dagewesen» (K. v. V., S. 97). Er weist darauf hin, wie sie ihrem Gelübde, in der Abwesenheit ihres Gemahls in einem Kloster zu beten, mit Freuden entsagt habe, um eine gute Tat zu vollbringen. Wie für Hebler nur eine solche Philosophie wirklichen Wert hat, die fähig ist, gestaltend und veredelnd aufs Leben einzuwirken, so ist ihm auch an der Religion ihre praktische Auswirkung im Leben das Wichtigste, und darin stimmt er vollkommen mit Lessing überein.

Im «Kaufmann von Venedig» erwähnt Hebler, daß ebenso wie Lessing auch Shakespeare das Christentum «rein sittlich, als Nächstenliebe» aufgefaßt habe, und daß ihm das Dogmatische nur Schale dieses wahren Kerns gewesen sei. Und wenn er dort von Antonio in sittlich-religiöser Beziehung sagt, daß er ohne alle Sorge um den Schein, desto mehr um die Sache bemüht gewesen sei, so können wir dies auch von Lessing sagen, wenn wir unter Schein nur den Namen «Christ» und ein äußerliches Bekenntnis zur Lehre Christi verstehen.

Lessings praktisch-sittlicher Idealismus, verbunden mit einer freien, kritischen, auf eigene Überzeugung gegründeten Betrachtung aller Dinge, die zugleich der Wirklichkeit volle Rechnung trug, war für ihn eben auch auf religiösem Gebiet bestimmend, und so zeigt sich auch in dieser Sphäre seine wesentliche innere Verwandtschaft mit Hebler.

In einem Aufsatz: «**Lessings Gedanken über Nationalität und Staat**» weist Hebler darauf hin, daß die gleiche weltanschauliche Grundhaltung, die Lessing dem Religiösen gegenüber einnahm, sich auch in dessen Einstellung auf politischem

Gebiet äußerte, nur mit dem Unterschied, daß er sich hier nicht wie dort zu unmittelbarer Mitwirkung berufen gefühlt habe. Wenn Lessing aber auch kein nationaler und politischer Held gewesen sei, noch ein solcher habe sein wollen, so habe er doch auch in dieser Hinsicht fördernd gewirkt, indem er für geistige Freiheit und Selbständigkeit auf jedem Gebiet eingetreten sei.

Hebler erinnert hier an Lessings Kampf gegen das Franzosentum, der nicht bloß ein ästhetischer gewesen sei. Lessing habe sich empört über die nationale Demut, mit der die Deutschen auch das Schlechte dieses Franzosentums nachgeäfft hätten, und er habe seine Landsleute dazu bringen wollen, sich nicht länger an eine fremde Nation wegzuwerfen, ohne daß er dabei einem einseitigen Nationalismus hätte das Wort reden wollen.

Es geht hier einfach um jene Selbständigkeit und Freiheit in bezug auf eine ganze Nation, die auch ein einzelnes Individuum als solches nicht aufgeben kann, ohne sich damit selbst aufzugeben, und es ist selbstverständlich, daß Lessing, aber auch Hebler, auf diese Freiheit weder in der einen, noch andern Beziehung verzichten konnten. Und wie das Bewußtsein von unserm Recht auf persönliche Freiheit uns nötigt, dieses Recht auch jedem unserer Mitmenschen zuzuerkennen, so folgt aus dem Recht jeder Nation auf Selbständigkeit die Pflicht, die Selbständigkeit auch jeder andern zu respektieren. Hebler erwähnt denn auch, daß Lessing, falls sich s e i n e Nation Übergriffe gegenüber einer fremden erlaubt hätte, er für diese, gegen seine eigene, Partei ergriffen hätte. Es ist dies die gleiche Anerkennung des Rechtes auf Selbstbestimmung in bezug auf eine ganze Nation, für die Lessing auch in bezug auf den einzelnen Menschen so entschieden eingetreten ist. Dieses wahre Nationalgefühl war in Lessing lebendig, und Hebler weist darauf hin, daß die ganze «Minna von Barnhelm», ja im Grunde die ganze Wirksamkeit Lessings, «eine Feier der deutschen Nationalität» sei.

In diesem Sinne schreibt Hebler Lessing auch eine nationale Wirksamkeit zu und erwähnt, daß sich wirklich ein politischer Freiheitstrieb in manchen seiner Äußerungen kundgetan habe, daß auch einige seiner dramatischen Fragmente politische Freiheitsbewegungen zum Thema gehabt hätten, daß diese aber doch alle Fragmente geblieben seien und Lessing überhaupt sehr selten Politisches zur Sprache gebracht habe.

Wenn Stahr Lessing als einen ausgesprochenen Republikaner betrachtet, so kann Hebler das nicht zugeben. Lessing habe keine Grundsätze vertreten, die konsequent zur Republik hätten führen müssen. Seine Hochschätzung einer unabhängigen Lebensführung wäre zwar wohl mit echt republikanischer Gesinnung vereinbar gewesen, habe aber als solche noch nichts Politisches an sich. Wolle man unter Republikanismus hingegen einfach die Forderung verstehen, daß eine Verfassung dem vernünftigen Willen des betreffenden Volkes angemessen sein soll, dann sei Lessing allerdings unstreitig ein Republikaner gewesen. Republikanismus in in diesem Sinne aufgefaßt, nämlich als Staats p r i n z i p, nicht als Staats f o r m, hat aber auch Hebler im zweiten Teil seiner «Freiheitslehre» ausdrücklich gefordert. Wenn er weiter erwähnt, daß Lessing in bezug auf die verschiedenen Staatsformen die gleiche Stellung eingenommen habe wie den positiven Religionen gegenüber, indem er auch sie als geschichtlich gewordene betrachtete und jeder dieser Formen zu ihrer Zeit und an ihrem Ort ihre Berechtigung zuerkannt habe, so ist dies genau diejenige realistische, der Wirklichkeit Rechnung tragende Einstellung, die wir auch bei Hebler auf allen Gebieten und ausdrücklich auch in bezug auf Staatsformen gefunden haben.

Dabei haben beide Denker auch auf diesem Gebiete trotz dieses Realismus' die ideale Aufgabe des Staates nicht aus dem Auge verloren. Wenn Hebler nämlich weiter erwähnt, daß für Lessing das letzte Ziel des Staates mit demjenigen der positiven Religionen übereinstimme und im Hinstreben nach dem letzten Ziele der Menschheit bestehe, so stimmt dies ganz mit dem objektiven Zwecke des Staates bei Hebler zusammen.

Nach all dem ist es begreiflich, daß Lessing, wie wir dies ja auch bei Hebler gefunden haben, nicht eine bestimmte Staatsform für die absolut beste halten konnte, sondern wie Hebler erwähnt, überzeugt war, daß jedes Volk die ihm angemessene Verfassung haben sollte.

Hebler bedauert denn auch, daß Lessing uns nicht ebenso einen politischen «Nathan» hinterlassen habe, der die Berechtigung der verschiedenen Formen auch auf diesem Gebiet gezeigt hätte.

Schließlich weist Hebler noch darauf hin, daß Lessing auch da, wo die Verfassung die richtige war, diese, wie den Staat über-

haupt, nur als Mittel zum Zweck (Glückseligkeit aller seiner Glieder) betrachtete und sich bewußt war, daß der Staat allein diesen Zweck gar nicht erreichen könne. Dieses Ungenügen aber entstehe nach Lessing in erster Linie daraus, daß jede staatliche Verbindung zugleich auch Trennung sei, und so zum «Bollwerk unserer nationalen, religiösen und Standes-Vorurteile» werde. Trotzdem hätte Lessing keineswegs gewünscht, in den Naturzustand zurückzukehren. Aber die Trennung soll nach ihm dadurch unschädlich gemacht werden, daß es in jedem Staate Männer gebe, «die über jene Vorurteile und also beziehungsweise über den Staat selbst, über das Versunkensein ins bloß Politische, hinaus sind; die in jedem Menschen den Menschen ehren; die durch diese Gesinnung eine Verbindung untereinander bilden, welche äußerer Zeichen nicht bedarf, sondern auf ‚das Gefühl gemeinschaftlich sympathisierender Geister' gegründet ist» (L. St., S. 189).

In diesem Gefühl haben sich auch Hebler und Lessing über die Schranken der Zeit hinweg gefunden, und ich möchte hoffen, daß meine Ausführungen gezeigt haben, daß dies kein Zufall war.

IV. Heblers Verhältnis zur Dichtung und zum Recht

A. Dichtung

Dichtung und Recht sind diejenigen Sphären des Lebens, in denen Hebler eine allgemeine Bestätigung für seinen Glauben an eine deterministische Freiheit findet; denn sowohl in der Dichtung wie im Recht wird ausnahmslos die Bestimmung unseres Wollens durch Motive vorausgesetzt und mit dem allgemeinen Glauben an die Kausalgesetzlichkeit des Wollens und Handelns gerechnet. Heblers Untersuchungen auf literarischem Gebiet erstrecken sich denn auch ausschließlich auf dramatische Werke, wohl darum, weil diese besonders geeignet sind, das Handeln des Menschen in seiner Kausalnotwendigkeit zu zeigen.

Es sind hauptsächlich die Dramen Shakespeares, mit deren kritischen Analysen sich Hebler befaßt; und unter diesen ist es ganz besonders «Hamlet», dem er in Auseinandersetzung mit andern Interpreten immer wieder von neuem sein Interesse schenkt. Zu diesen Shakespeares-Studien kommen noch die schon früher erwähnte Analyse der «Emilia Galotti» und ein Aufsatz: «Jeanne-d'Arc bei Shakespeare, Voltaire und Schiller».

In allen diesen Abhandlungen kommt es Hebler darauf an, die Kausalgesetzlichkeit unseres Handelns nachzuweisen und dieses auf seine Motive zurückzuführen, welche ihrerseits im Charakter der handelnden Person ihre notwendige Begründung finden. Aus dem Charakter der Person soll unter Berücksichtigung der äußern Umstände jede Handlung begreiflich werden, d. h. sie soll sich als notwendig erweisen.

Gerade in bezug auf «Hamlet» sucht Hebler in höchst ausführlichen Auseinandersetzungen mit andern Interpreten immer wieder nachzuweisen, daß die lange Verzögerung der Rachetat in Hamlets eigenem Charakter begründet war, und nicht allein aus den

äußern Umständen oder aus der Unausführbarkeit der Aufgabe als solchen zu verstehen sei. Es handle sich bei Hamlet um ein subjektives «Nichtkönnen», das aus dessen Naturell, aus der schlechten «Mischung von Blut und Urteil», entspringe. Hebler weist weiter nach, wie der ganze Gang der Handlung des Dramas wesentlich durch diesen Charakter des Helden bedingt ist. Er kann darum auch nicht zugeben, daß dieses Drama eine Schicksalstragödie sei, in welcher das Handeln und Leben des Menschen eindeutig durch äußere Mächte bestimmt werde. Nach Hebler darf weder ein blindes Schicksal noch die Vorsehung für die dramatische Handlung bestimmend sein. Ein Drama soll eine Begebenheit unter frei tätigen Menschen darstellen, deren Selbständigkeit nicht durch ein offenkundiges Hereinspielen «der übernatürlichen Welt» erdrückt werde. Der tragische Held soll durch eigenes Tun und Lassen Schuld an seinem Leiden sein. Das einzige Schicksal, von welchem im Drama die Rede sein könne, sei das Naturell des Helden. Hebler ist darum eher bereit, mit Kuno Fischer den «Hamlet» eine Charaktertragödie zu nennen, da sich das Schicksal des Helden aus dessen Charakter ergebe.

Daß Determination unseres Wollens und Handelns durch den Charakter mit sittlicher Freiheit nicht im Widerspruch steht, hat Hebler schon in der «Freiheitslehre» zu beweisen gesucht. Er zeigt dort, wie wir durch unser früheres Wollen und Handeln die Voraussetzungen unseres gegenwärtigen Handelns selbst geschaffen haben, wie wir durch unser bisheriges Wollen diesem eine bestimmte Richtung gegeben, die nun «charakteristisch» ist für uns. In diesem Sinne seien wir selber die Schmiede unseres Charakters. Aus dieser Auffassung ergibt sich Heblers Forderung der Folgerichtigkeit des Charakters, und so betont er denn auch, daß Shakespeare als echter Dramatiker verfahren sei, wenn er sich vielmehr darum bekümmert habe, daß wir im «Julius Cäsar» in Cassius einen konsequenten Charakter als einen konsequenten Philosophen fänden. In seinem Aufsatz über die verschiedenen Fassungen der «Jeanne d'Arc» rügt Hebler, daß sowohl bei Shakespeare als bei Schiller, der Heldin die Folgerichtigkeit des Charakters fehle, weil ihr zu gegensätzliches Handeln zugeschrieben werde. Das Handeln einer Person sei uns nur dann verständlich und erscheine uns nur dann als natürlich, wenn wir es als notwendige Folge ihres Charakters begreifen können.

Hebler zeigt in seinen Analysen der Shakespearschen Dramen nicht nur die innere Notwendigkeit jeder Handlung der einzelnen Personen, sondern er weist nach, daß auch die ganze Handlung des Dramas jeweils ein Kausalzusammenhang ist, in welchem jede Person eine notwendige Funktion ausübt.

Wenn Hebler bis ins Kleinste nachweist, wie in all diesen Dramen das Wollen und Handeln der Person durch ihren eigenen Charakter notwendig bestimmt wird, so ist dies eine glänzende Bestätigung seines Determinismus, und somit stehen auch diese literarischen Untersuchungen in engster Beziehung zu seinem Problem der Freiheit.

B. Recht

In bezug auf die Frage Determinismus—Indeterminismus auf rechtlichem Gebiet setzt sich Hebler in den Beilagen zur «Freiheitslehre» mit Rümelin auseinander.

Hebler zeigt hier, daß er der Sache nach mit Rümelin übereinstimmt, obwohl dieser sich dem Wortlaute nach zum Indeterminismus bekenne. Rümelin verstehe nämlich unter Indeterminismus die Bestimmung unseres Wollens durch Motive, durch innere Gründe des Subjekts, und er vertrete die Ansicht, daß wir selbst die ausschlaggebenden Motive erst durch unser Wertgefühl zu solchen machen, und daß diese Wertung im Charakter der Person ihre letzte und notwendige Begründung finde. Diese innere Notwendigkeit aber sei nach Rümelin geradezu mit Freiheit identisch. Sobald eine Tat nicht durch die äußeren Verhältnisse determiniert sei, sondern vom Täter wirklich gewollt, sei sie auch nach Rümelin eine freie Tat und dem Täter vollauf zuzurechnen. Wir sehen also, er vertritt der Sache nach einen Determinismus im Sinne Heblers, und darum stimmt er Rümelin zu, wenn dieser glaubt, in diesem Sinne seien fast alle Richter bewußte oder unbewußte Indeterministen. Auch darin sind beide einig, daß schon in ihrem Begriffe des Wollens selbst mehr oder weniger offen das Merkmal der Freiheit enthalten sei. Freiheit in diesem Sinne gefaßt, nämlich als Determination des Wollens durch un-

sere Motive, knüpft, wie Hebler schon an anderer Stelle der «Freiheitslehre» gezeigt, die Tat aufs engste an den Täter und berechtigt, ihn auch verantwortlich zu machen dafür und rechtfertigt somit Strafe überhaupt. Die Zurechnung sei um so sicherer, je tiefer die zureichenden Gründe des Handelns in den dauernden Grundzügen der handelnden Person verwurzelt seien. Der Strafrichter suche darum über die Motive ins Reine zu kommen, weil er in der Schuldfrage um so klarer sehe, je weniger Lücken im ganzen Kausalzusammenhang der zu beurteilenden Handlung vorhanden seien.

Hebler führt weiter aus, daß die ganze Rechtsordnung und das ganze Strafwesen auf der Voraussetzung der Wirksamkeit der Motive gegründet seien. Durch die in der Strafandrohung enthaltenen Gegenmotive suche die Gesetzgebung, das Wollen derjenigen in Schranken zu halten, welche dazu geneigt seien, das Gesetz zu mißachten.

All diese Tatsachen zeigen, wie man auch auf rechtlichem Gebiet ganz allgemein mit einer Kausalgesetzlichkeit des Wollens und Handelns rechnet, ohne dabei auf die Verantwortlichkeit des Menschen zu verzichten. Damit hat Heblers Glaube an eine deterministische Freiheit auch in dieser Sphäre des Lebens eine Bestätigung gefunden. Seine Betrachtungen über das Strafrecht zeigen somit, daß sein Begriff der Freiheit keine Konstruktion ist, sondern einer Tatsache entspricht, mit der man ganz allgemein rechnet.

Zusammenfassung

Wir haben am Anfang unserer Arbeit betont, daß Hebler uns kein philosophisches System hinterlassen habe. Durch unsere Interpretationen seiner Werke versuchten wir zu zeigen, daß diese trotz ihrer verschiedenartigen Gegenstände ein einheitliches Ganzes bilden, da sie von einer gemeinsamen Idee bestimmt sind. In allen seinen Schriften haben wir die gleiche «praktische» Einstellung gefunden, die sich auf theoretischem Gebiet als Realismus, auf praktischem Gebiet als praktischer Idealismus geltend machte. Wir haben gesehen, wie diese geistige Grundhaltung sowohl der Wirklichkeit, als auch der Idee Rechnung trägt und gerade dadurch dem Leben gerecht wird. Nirgends hat sich Hebler philosophische Konstruktionen und lebensfremde Abstraktionen erlaubt. Seine deterministische sittliche Freiheit ist in unserer kausalbestimmten Wirklichkeit realisierbar, ja auf diese Freiheit können wir überhaupt nicht verzichten, solange wir uns als verantwortliche Menschen fühlen.

Dieses Problem der Freiheit gibt den Werken Heblers auch in ihren besondern Fragestellungen einen innern Zusammenhang; klingt es doch in allen seinen Schriften bald leiser, bald lauter mit, um schließlich in Heblers letzter großer Schrift vom Jahre 1887, «Elemente einer philosophischen Freiheitslehre», den Höhepunkt zu erreichen.

Eine kurze chronologische Betrachtung seiner Schriften wird uns diese durchgehende Thematik am besten zeigen. «Spinozas Lehre vom Verhältnis der Substanz zu ihren Bestimmtheiten» vom Jahre 1850 ist Heblers erste Schrift. Ihre Beziehung zum Problem einer deterministischen Freiheit besteht darin, daß sie die unbedingte Kausalnotwendigkeit alles Wirklichen nachweist. Darauf folgt im Jahre 1854 der «Kaufmann von Venedig», in welchem Hebler zeigt, wie das Handeln der verschiedenen Personen aus ihren Charakteren in Verbindung mit den äußern Umständen mit unbedingter Kausalgesetzlichkeit erfolgt, wie dieses ganze Drama

ein Kausalzusammenhang ist. Es folgen darauf die «Lessing-Studien» vom Jahre 1862, deren engen Zusammenhang mit Heblers ganzer Weltanschauung und der daraus entspringenden Auffassung der Freiheit wir im III. Kapitel nachgewiesen haben. In der Schrift «Zum 100. Geburtstag Fichtes» vom Jahre 1862 äußert sich Heblers praktische Weltanschauung in seiner Würdigung von Fichtes praktisch-ethischem Idealismus, aber auch in seiner Kritik an dessen absolutem Ich und damit ebenso an dessen Forderung einer absoluten Freiheit.

In der Schrift «Die Philosophie gegenüber dem Leben und den Einzelwissenschaften» vom Jahre 1867, die in so schöner Weise Heblers praktischen Idealismus zum Ausdruck bringt, betont er ganz besonders auch den Wert einer interesselosen, freien Betrachtung sowohl für die Wissenschaft, als für die Geistesbildung überhaupt. Eine solch interesselose Betrachtung ist aber auch notwendige Voraussetzung sittlicher Freiheit.

Es folgen weiter im Jahre 1869 die «Philosophischen Aufsätze», die verschiedene Themata behandeln, doch kommt in allen Heblers Idealismus auf praktischem und sein Realismus auf theoretischem Gebiet zum Ausdruck. Im ersten dieser Aufsätze: «Die Lehre des Copernicus und die moderne Weltanschauung» entwickelt Hebler seine ganze Weltanschauung und zeigt schon hier deutlich, daß sittliche Freiheit innerhalb der kausalbestimmten Wirklichkeit möglich ist. Der Aufsatz über den Utilitarismus entwickelt eine «praktisch-kritische Wertlehre», die aber nichts anderes ist als eine genetische Darstellung sittlicher Freiheit.

«Feindesliebe und Platonische Republik» berührt nebenbei die Frage der politischen Freiheit, und die Gruppe «Lessingiana» erläutert Lessings freie Einstellung auf religiösem Gebiet. Der Aufsatz «Kantiana» zeigt den Unterschied zwischen dem kritischen Denken Kants und dem spekulativen der Nachkantianer und übt zugleich Kritik am «Ding an sich» als «Noumenon» gefaßt, das für Hebler ein leerer Begriff ist. Damit kritisiert er indirekt aber auch Kants Begriff der intelligiblen Freiheit, die uns nur als «Noumena» zukommt. Der letzte Aufsatz dieser Sammlung: «Jeanne d'Arc bei Shakespeare, Voltaire und Schiller», sowie die «Aufsätze über Shakespeare» vom Jahre 1874, und die Festschrift «Lessingiana» vom Jahre 1877 zeigen wieder die Kausalnotwendigkeit unseres Wollens und Handelns. Dann folgt als Höhepunkt

im Jahre 1877 «Elemente einer philosophischen Freiheitslehre», Heblers philosophische Hauptschrift, die sein ganzes Denken zum vollsten Ausdruck bringt, und die wir darum zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen machten. Alle übrigen Schriften Heblers behandeln gewissermaßen nur Teilmomente dieser Hauptschrift und betrachten das Problem der Freiheit jeweils nur von einer gewissen Seite. In der «Freiheitslehre» laufen alle Fäden zusammen, in ihr konzentriert sich Heblers ganzes philosophisches Denken, und darum kann sie uns auch Schlüssel sein zum Verständnis seiner übrigen Schriften.

Nach der «Freiheitslehre» folgen noch einige kleinere Schriften, die sich mit andern «Hamlet»-Interpreten auseinandersetzen, gegenüber den frühern Shakespeare-Studien aber nichts wesentlich Neues bringen. Weiter folgen zwei kleine textkritische Betrachtungen von Stellen aus Platonischen Dialogen. Aus dem Nachlaß besitzen wir einen Aufsatz: «Über die Aristotelische Definition der Tragödie» und einen weitern: «Zu dem Hamlet Kuno Fischers».

Es scheint mir, daß man, ohne Hebler Gewalt anzutun, von einem festen innern Zusammenhang aller seiner Schriften sprechen darf. Wenn dieser Zusammenhang auf den ersten Blick nicht so offensichtlich zum Ausdruck kommt, so wohl nur darum, weil Hebler seine Gedanken fast immer in Auseinandersetzung mit andern Denkern entwickelt. Anderseits hebt gerade diese kritische Auseinandersetzung seinen eigenen Standpunkt besonders scharf hervor.

Als höchst selbständiger, kritischer, feinsinniger Denker steht Hebler vor uns, und das Studium seiner Schriften kann uns sowohl in theoretischer, als in praktischer Hinsicht vieles geben. Sein praktischer Idealismus trägt der Wirklichkeit, wie unserer höhern Bestimmung, volle Rechnung und ist ein Standpunkt, der wirklich im praktischen Leben als Richtschnur gelten kann.

Lebenslauf

Ich bin am 16. Oktober 1912 in Chur geboren. Hier besuchte ich die Primar- und Sekundarschule und das Bündnerische Lehrerseminar, an welchem ich im Juli 1931 die Schlußprüfung bestand.

Vom Oktober 1932 bis Mai 1935 war ich Lehrerin der Unterschule Nufenen (Graubünden).

Vom Oktober 1935 bis Juli 1936 besuchte ich einen Kurs für Sprachlehrer an der Universität London, und dann war ich einige Monate Hauslehrerin in Basel.

Während des Sommersemesters 1937 studierte ich an der Universität Zürich, und im Oktober desselben Jahres immatrikulierte ich mich an der Philosophischen Fakultät I der Universität Bern. Hier besuchte ich hauptsächlich die Vorlesungen und Seminarien von Fräulein Prof. Dr. Tumarkin, Herrn Prof. Dr. Sganzini und Herrn Prof. Dr. Strich.

Während der ersten Semester hatte ich mich nebenbei auf das Maturitätsexamen vorzubereiten, welches ich im April 1940 an der Kantonsschule in Chur bestand.

Nachdem ich die Dissertation unter der Leitung von Fräulein Prof. Dr. Tumarkin vollendet hatte, bestand ich im Dezember 1942 das Doktorexamen in Philosophie, Psychologie und Neudeutsch.

Es ist mir ein tiefes Bedürfnis, an dieser Stelle allen meinen Lehrern den herzlichsten Dank auszusprechen, ganz besonders Fräulein Prof. Dr. Tumarkin für die Anregung und Hilfe bei der Arbeit an der Dissertation.